

PENSÉE CONSTRUCTIVE ET RÉALITÉS SPIRITUELLES

ESSAI DE PSYCHOLOGIE FORMELLE
A PROPOS DE
L'ASCÉTISME RELIGIEUX

THÈSE

présentée

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON
en vue du Doctorat es-lettres

par

Pierre GUÉRIN

Dies ist das höhere Priestertum, welches
das Innere aller geistigen Geheimnisse ver-
kündigt.

Le plus haut sacerdoce est celui qui fait
connaître le fond intime de tous les mystères
spirituels.

SCHLEIERMACHER,
Reden, p. 11

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD ST-GERMAIN, VI^e

1934

Tous droits réservés

PENSÉE CONSTRUCTIVE
ET
RÉALITÉS SPIRITUELLES

PENSÉE CONSTRUCTIVE ET RÉALITÉS SPIRITUELLES

ESSAI DE PSYCHOLOGIE FORMELLE
A PROPOS DE
L'ASCÉTISME RELIGIEUX

THÈSE

présentée

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON
en vue du Doctorat es-lettres

par

Pierre GUÉRIN

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD ST-GERMAIN, VI^e

1934

Tous droits réservés



A MA MÈRE

à qui je dois le goût des choses religieuses

A MA FEMME

*dont la confiance et le soutien, aux heures
d'adversité et de lutte, ne m'ont jamais fait défaut.*

Si le présent travail a quelque valeur, il la doit toute aux conseils et aux encouragements de M. Et SOURIAU, professeur de Philosophie à la Faculté des lettres de Lyon, ainsi qu'à ceux de M. HAUTER, professeur à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, sans lesquels il n'aurait sans doute jamais pu être écrit.

Il la doit également à M. DELACROIX, Doyen de la Faculté des lettres de Paris, à M. GUIGNEBERT, professeur à la même Faculté, à M. LOISY, professeur honoraire du Collège de France, et à M. F. MENEGOS, professeur à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, qui ont donné plus d'une indication précieuse.

D'autre part, M. ALFARIC, professeur à la Faculté des lettres de Strasbourg, M. E. HCEPFNER, professeur à la même Faculté, et M. FORGET, directeur du Gymnase protestant de Strasbourg, ont été pour l'auteur, dans des circonstances particulièrement difficiles, d'un inappréciable secours.

Enfin, le volume a pu voir le jour grâce à de généreux appuis, parmi lesquels il convient de citer ceux du Chapitre Saint-Thomas de Strasbourg et de la Commission du legs Cunitz de la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, et de M. Albert BLUM de New-York.

A tous, l'auteur exprime ici sa profonde reconnaissance.

P. G.

INTRODUCTION

Dire que la pensée est le fait capital de la vie humaine, c'est reprendre une constatation que les philosophes, depuis Aristote jusqu'à Pascal et bien au-delà, ont rendue banale. Ajouter que cette pensée a pris des formes très diverses ne nous fait pas sortir de la banalité, bien au contraire. Mais cette diversité elle-même nous montre que l'étude de la pensée ne doit pas s'enfermer en des cadres rigides : ne répondant pas toujours aux mêmes besoins, elle ne peut être jugée suivant la même mesure. Pour les idées comme pour les mots, il y a plusieurs langages conceptuels, plusieurs grammaires du raisonnement.

C'est encore Aristote qui nous a appris à distinguer dans la pensée une fonction pratique, notre activité journalière; une fonction théorique, la contemplation scientifique; et une autre fonction, dite poétique, par laquelle l'intelligence est productrice de cette réalité spirituelle qu'on trouve dans la poésie proprement dite d'abord, ensuite dans tout ce que l'intelligence humaine fabrique en dehors de ses instruments de vie ou de travail. L'homme a embelli sa demeure terrestre d'une grande quantité d'ornements de pierre ou de bois: il a embelli surtout sa vie morale de ces autres ornements, non moins grands, que sont les oeuvres de son esprit.

Seulement de ces derniers, la réalité est moins tangible. Plus exactement elle est moins matérielle. En est-elle pour cela moins réelle? Evidemment non. Mais de quelle réalité s'agit-il alors? Si une tragédie de Racine, ou une sonate de Beethoven ont une existence propre, il est bien certain qu'elles existent d'une tout autre façon que le papier sur lequel j'écris ou la maison dans laquelle j'habite. Mais comment définir et surtout comment faire la science de telles réalités?

Depuis Platon, la question s'est posée sous mille formes diverses: Il y a des Idées, mais que sont-elles? Où sont-elles? Comment sont-elles? Est-ce nous qui les créons, de telle sorte que sans nous elles n'existeraient pas, ou bien sont-elles assez indépendantes de nous pour que notre disparition elle-même les laisse subsister? On les a exaltées; on les a niées. Pour les uns, ce ne sont que des jeux de mots ou des illusions; pour d'autres, c'est en elles seulement que se trouve ce qui existe ou ce qui est digne d'exister. Et entre ces positions, il y a la multitude des nuances intermédiaires.

Mais peut-être on a trop souvent simplifié le problème. Instinctivement, quand on parle de réalité, on pense à ce qui se voit et se touche et l'on mesure toute existence d'après la seule réalité sensible, soit pour affirmer le réalisme de la pensée, soit pour se rejeter dans un idéalisme qui est pratiquement la négation du premier. Et peut-être aussi, maintenant que la science a assuré sa maîtrise sur le domaine matériel, non du reste sans réduire la pensée à une forme très déterminée d'idéalité, il y a lieu de se demander si l'on ne pourrait pas essayer d'une science des Idées, de la même façon qu'on a fait une science des choses, pour que les Idées soient traitées, non plus comme des moyens d'arriver aux choses, mais comme des choses auxquelles on arrive, quitte pour cela à modifier et la méthode de cette science et la notion ici employée de chose.

I

Or, c'est pratiquement sur le terrain religieux qu'une telle question semble se poser avec le plus d'intérêt. On a trop vite fait en général, lorsqu'il s'agit de religion, de traiter d'illusions ou de vérités les notions que l'on étudie ou que l'on possède, suivant qu'on les juge capables ou non d'atteindre la réalité, ou plus exactement la seule forme de réalité que l'on connaisse. On se place alors au point de vue du *problème religieux*: que faut-il faire de la religion? doit-on l'adopter ou la rejeter? Mais il reste à étudier le *problème de la religion*: et, tel qu'il se pose pour le savant ou le philosophe, il est tout autre chose: définir ce qu'est la religion, non en tant que moyen de connaître la vérité ou de

réaliser sa destinée, mais en elle-même, en tant que chose humaine, ayant une existence propre et réclamant une étude désintéressée.

Par suite la question de l'objet de la religion, c'est-à-dire de ce vers quoi elle tend, prend un aspect tout différent: il ne s'agit plus d'y voir la représentation de quelque chose, pour juger, d'après la réalité de ce quelque chose, de la valeur des moyens employés pour le représenter; il s'agit d'étudier cette représentation dans son unité, c'est-à-dire de saisir le fait intégral de la religion et de son objet pour comprendre leur signification respective dans leur relation réciproque ¹⁾).

Or cette question est capitale et l'on peut dire que toute la philosophie de la religion en dépend. Car il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de philosophie de la religion, si l'on n'adopte pas cette position essentielle. S'il était vrai en effet, comme le prétendent aussi bien l'incrédule que le croyant, que c'est par la valeur représentative des idées religieuses qu'il faut juger de l'objet et donc de la valeur de la religion, toute étude religieuse se ramènerait fatalement à la théologie, soit dans son sens positif, soit dans un sens négatif. Et plus ou moins explicitement on aurait pour but — ou pour point de départ — un jugement de valeur, ce qui est tout le contraire d'une méthode proprement scientifique.

Si au contraire on veut vraiment faire la philosophie de la religion, il faut la prendre, non pas comme une conclusion à

¹⁾ Il est sans doute tout à fait exact que « vouloir décrire les phénomènes de la vie religieuse uniquement d'après leurs caractères immanents et en faisant abstraction des objets transcendants que vise le sens même de toute leur orientation », ce serait « se condamner à voir échapper à l'analyse ce qui fait le caractère propre de la religion » (HERING, *Phénoménologie*, p. 14). Mais de même qu'à vouloir juger de l'objet religieux par le fait psychologique de la religion, on en arrive soit à postuler cet objet et donc au fidéisme, soit à se borner au fait lui-même et donc au psychologisme, de même à vouloir tenir compte de l'objet pour juger de la religion, on risque d'examiner à propos de cet objet ce qu'il représente et donc à faire de la théologie ou, si l'on veut, de la philosophie religieuse, mais non de la philosophie de la religion. L'une et l'autre manière de poser la question supposent une séparation de l'objet religieux et de la religion, et, en examinant ces deux choses séparément, il devient très difficile d'en éviter une notion préjudicielle et en tout cas incomplète. C'est le rapport entre les deux termes qu'il faut étudier d'abord, parce que c'est ce rapport qui est le fait initial.

laquelle on cherchera ensuite à aboutir ou qu'on voudra rejeter, mais comme une donnée de fait et en étudier la nature et l'essence, étude qui, du reste, pour avoir un caractère vraiment scientifique, doit se suffire à elle-même et être une fin en soi, au lieu de conduire, à titre de moyen, à telles ou telles attitudes, qui, pour être légitimes, n'en sont pas moins autre chose que de la science. On ne condamne pas les premiers géomètres, qui ont fait plutôt de l'arpentage pratique que de la science, en disant que leur effort n'est devenu réellement de la science que le jour où il n'a plus servi à rien qu'à la science elle-même. De même en religion: pour en faire la philosophie, il faut la connaître pour ce qu'elle est, non pour ce à quoi elle nous sert.

Or une telle philosophie de la religion est-elle, à l'heure actuelle, vraiment constituée? A-t-on réussi, pour la faire, à sortir complètement des cadres apologétiques ou théologiques? Certes, il ne peut être question ici de traiter comme quantités négligeables tous les efforts accomplis sur ce terrain, surtout pendant ces derniers temps. Ce serait plus que de l'injustice. Mais de là à déclarer l'oeuvre achevée ou même fortement avancée, il y a loin; et si considérables que soient ces efforts, il semble bien que l'on en est encore à la période des tâtonnements, période éminemment féconde, sans doute, mais qui n'est pas encore celle de la maturité.

Du reste examinons ce qui a été fait sur le terrain d'autres sciences religieuses connexes.

En ce qui concerne par exemple l'histoire des religions, on n'en est plus, il est vrai, au temps où l'étude des faits religieux n'était établie qu'en vue de la constitution d'« histoires saintes » destinées à conduire à la religion. On n'est peut-être pas encore complètement sorti de la période où la même étude est faite en vue de rejeter cette même religion. Mais surtout l'on peut remarquer ceci. La méthode couramment employée consiste à prendre certains faits dits religieux et à leur appliquer la même discipline qu'aux autres faits. Certes on a raison de le faire, tant qu'il s'agit de la matérialité des faits, de comprendre par exemple comment se sont constitués les cultes, les mythologies comment les croyances ont réagi les unes sur les autres, etc. Mais ce faisant, on cherche bien plus dans les faits ce qu'ils

ont d'historique que ce qu'ils ont de religieux et on les réduit à un type déterminé de connaissance, de sorte que l'on voit en eux ce qu'ils ont de commun avec les autres faits plutôt que ce qu'ils ont de particulier.

De même en sociologie religieuse: on examine les différentes données pour en voir le caractère social. Là encore on a raison de le faire, parce que ce caractère social est une partie non négligeable du fait religieux²). Mais là encore on le fait rentrer dans un cadre qui ne lui convient pas spécialement, on le réduit à autre chose que ce qu'il est.

De même enfin pour la psychologie religieuse: elle n'est pas autre chose que la réduction des sentiments ou des croyances, aux faits généraux de la vie psychologique, et ce n'est pas inutile; c'est même absolument indispensable. Mais, en ce qui concerne la philosophie proprement dite de la religion, c'est radicalement insuffisant. Car on ne touche ainsi que ce qu'il y a de psychologique dans la vie religieuse, et pas du tout ce qu'il y a de religieux dans la vie psychologique³).

Et si parfois des historiens, des sociologues ou des psychologues atteignent dans leur oeuvre l'essence proprement religieuse de ce qu'ils étudient, c'est qu'ils font, plus ou moins inconsciemment, autre chose que de l'histoire, de la sociologie ou de la psychologie proprement dites. Or, c'est cet autre chose qu'il faudrait faire expressément. La tâche en revient au philosophe d'abord et même peut-on dire exclusivement. Lui seul peut

²) Cf. DURKHEIM, *Règles*, p. 40-43. L'illustre sociologue a évidemment raison, lorsqu'il affirme la nécessité de s'interdire « résoudre l'emploi de ces concepts qui se sont formés en dehors de la science et pour des besoins qui n'ont rien de scientifique ». Mais entre employer ces concepts à titre de solution des problèmes et en tenir compte comme de données, il y a une énorme distance. « Le sentiment est objet de science » (*ibid.*). Donc il ne suffit pas d'en noter le caractère pour conclure à sa non-valeur scientifique; il faut en étudier l'existence et tenir compte de la tonalité particulière qu'elle donne au fait religieux.

³) Nous sommes donc ici tout à fait d'accord avec MARÉCHAL (p. 59), quand il se plaint de la méthode qui cherche d'abord à réduire un fait aux faits antérieurement connus. Mais ce n'est pas du tout pour une raison de doctrine, parce qu'*a priori* le fait religieux serait d'une essence différente des autres faits; c'est pour une raison de méthode, pour chercher ce qu'il y a d'essentiel et de spécifique dans le fait religieux.

et lui surtout doit prendre la religion, non comme une route vers des notions soit métaphysiques, soit historiques, soit sociologiques, soit psychologiques, mais comme un fait original, dont il veut acquérir une notion spécifique.

II

Une question très grave vient se poser ici. La religion n'est donc pas le but de la philosophie, mais son objet. Or peut-il y avoir indépendance totale? Peut-on vraiment entrer en contact avec la religion sans être religieux? Nous disons que la véritable philosophie de la religion doit la comprendre sans juger de l'objet religieux. Qu'est-ce que la religion séparée de son objet? Est-ce que nous ne retomberons pas ainsi dans le défaut que nous venons de critiquer, en assimilant la religion à ce qui n'est pas elle?

Pour répondre à cette question capitale — que nous retrouverons du reste plus d'une fois sur notre route — il importe d'abord de bien préciser ce que nous voulons faire. Pour cela une distinction importante est à poser ici, distinction que d'ailleurs nous suggère toute méthode vraiment positive et objective: celle de l'acte religieux et de la conscience que nous en avons. Celle-ci est une représentation, mythe, croyance ou dogme; comme telle, elle est un fait humain, vu par une intelligence humaine, et donc réduit à des formes de connaissance différentes de lui-même. C'est là ce qui est saisi par les sciences dont nous parlions tout à l'heure; mais elles ne le font que par cette réduction, par laquelle on saisit le fait suivant une forme qui n'est pas celle de son essence propre⁴). Or, c'est cette essence qui nous importe avant tout, car par-dessous cette conscience, telle qu'elle est façonnée en nous par toutes les disciplines morales ou scientifiques auxquelles nous nous sommes soumis, il y a le

⁴) Et voilà, pour le dire en passant, comment il le fait que l'historien incrédule trouve dans l'histoire autant de raisons qui le confirment très sincèrement dans son incrédulité que l'historien religieux en trouve qui le confirment dans sa foi. L'un et l'autre réduisent le fait aux formes de leur esprit; et cette conformité leur apparaît ensuite comme une preuve. Ils y trouvent ce qu'il y ont mis, mais ils ne voient pas que ce sont eux-mêmes qui l'y ont mis.

fond réel de cet acte, ce par quoi il n'est ni dans l'espace ni dans le temps, et cela nous ne pouvons l'atteindre sans nous défaire au préalable de tout le surcroît qui encadre et fausse notre vue de la réalité. Il y a le phénomène pur, au sens husserlien du mot, que seule l'intuition directe, dont parle Bergson, peut nous faire saisir dans toute sa pureté.

Une prière, par exemple, se présente devant nos yeux ou devant notre conscience avec une quantité de traits d'origine sociologique ou psychologique, à travers lesquels nous la voyons et qui nous la font juger comme un fait social ou comme un fait individuel plus ou moins physiologique. Mais par-dessous tout cela, il y a ce par quoi elle est une prière et non autre chose, c'est-à-dire l'essence même de la prière, ce que toute philosophie doit chercher, si elle veut découvrir ce que c'est que la prière, indépendamment de toutes les conceptions qui s'y sont surajoutées et par lesquelles nous n'en voyons l'Idée que plus ou moins adultérée.

Il faut donc nous défaire de tout ce qui encombre la représentation que nous en avons et qui fait que cette représentation nous cache, plus qu'elle ne la montre, l'Idée elle-même. Il nous faut sortir des cadres affectifs, sociaux, intellectuels qui la masquent à nos yeux, vider en un mot notre conscience, pour arriver à voir, dans toute sa pureté, ce que c'est que la Religion en elle-même ou tel ou tel de ses éléments. Certes, il y a là un effort énorme, très comparable à celui du peintre qui, pour saisir une ligne ou une couleur, doit se défaire de ce que ses souvenirs ou ses habitudes ont gâté dans sa vision et en revenir à la sensation pure et directe. Car la vie sentimentale et active n'adultère pas moins la vision intellectuelle que la vie pratique ne fausse la vision physique : elles l'orientent vers autre chose que la Réalité en soi. C'est pourquoi la purification dont parlait jadis Platon, est absolument indispensable, mais une purification de toutes nos habitudes — y compris les opinions acquises — autant que de nos passions.

III

Nous voudrions donc étudier la religion et ce qui s'y rapporte dans sa réalité la plus essentielle, en cherchant une objec-

tivité aussi directe et aussi pure que possible. Mais avant d'étudier de plus près la difficulté qui nous arrêtaît tout à l'heure, précisément parce que cet effort d'objectivité est extrêmement difficile, il est nécessaire de limiter nos ambitions et de choisir, dans le domaine trop vaste de la religion, un point particulier, pour rendre la tâche un peu moins disproportionnée à nos forces.

Or, il nous semble que, de toutes les formes d'activité religieuse, celle qui se prête le mieux au travail que nous nous proposons ici, c'est l'ensemble des exercices connus sous le nom d'ascétisme religieux, ou plus simplement de piété. D'abord ce point a été jusqu'ici, sinon totalement négligé, du moins assez peu étudié⁵). Les dogmes ont été examinés de toutes façons, ainsi que les rites. De même les phénomènes mystiques ont tenté la curiosité et on en a recherché les caractères psychologiques. On a beaucoup moins fait attention à la piété simple et commune qui, pourtant, est le fond même de la religion, au moins chez les âmes les plus religieuses, lesquelles sont précisément les âmes pieuses.

L'étude de la piété ne peut pas ne pas intéresser vivement le problème de la religion. Elle en est le côté affectif: il est donc nécessaire de savoir quelle place elle occupe pour préciser le rapport de l'intelligence et de la volonté. De plus elle est ce par quoi chacun donne une forme personnelle à sa religion: on a donc en elle le fond même de la conscience religieuse.

Mais il importe de préciser très exactement les termes du problème.

La piété en effet peut être étudiée de bien des façons. Il y a d'abord la méthode du directeur de conscience qui cherche par quels moyens on arrive à la formation de l'âme pieuse. Il y a celle des théologiens, soit du théologien spéculatif qui explique la signification dogmatique des idées et des pratiques de la piété, soit du théologien moraliste qui juge de ces pratiques d'après leur valeur pour la vie chrétienne, soit enfin celle du théologien ascétique qui expose les doctrines relatives à la piété et à son exercice. Nous avons déjà dit que tous ces points de vue n'étaient pas le nôtre.

⁵) Cf. HEILER, p. 4 sqq., la bibliographie de la prière. Le nombre de travaux spécialement consacrés à la piété est assez restreint.

Il y a en outre la méthode du philosophe religieux ou apologiste qui, considérant la piété comme une expérience, c'est-à-dire comme un moyen de se relier avec Dieu, étudie les résultats et les juge d'après la contribution qu'ils apportent à la vie morale ou religieuse. Alors on se place, non pas au sein du dogme, mais en celui de l'âme religieuse : on la regarde vivre pour découvrir dans sa vie quelles notions y apparaissent et en comprendre la vérité. Nous avons dit⁶⁾ également quels dangers cette méthode nous paraissait présenter, lorsqu'on prétend en tirer des conclusions proprement philosophiques. Nous n'avons pas besoin d'y revenir.

Nous voudrions prendre la piété, ni comme conséquence d'un certain nombre de conceptions, ni comme l'introduction vers ces conceptions ou vers d'autres, mais en elle-même, dans son Idée⁷⁾. Seulement par ce terme, nous ne voulons pas du tout désigner l'activité intellectuelle par laquelle on fait sienne une conception — car dans ce cas, c'est l'un des points de vue ci-dessus indiqués qu'il faudrait adopter — mais l'objet de cette activité, ce vers quoi elle tend ou ce qui la transcende, au sens philosophique du mot. Plus précisément encore, nous ne voulons pas étudier l'objet de la piété en tant que chose, principe ou but de cette piété, ni pour voir s'il y a ou non en lui quelque réalité ontologique, mais quelle en est la réalité transcendente⁸⁾. De même qu'un artiste vise, pendant qu'il travaille, non pas telle ou telle chose, mais une Idée de cette chose, de même l'âme pieuse a, sans doute, l'intention d'atteindre son Dieu en lui-même, mais par le moyen d'une Idée de ce Dieu, laquelle se présente aux yeux du spectateur philosophe comme un véritable phénomène, au sens scientifique de ce mot.

6) p. 6-7.

7) Nous prenons ce terme ici et dans toute l'introduction dans le sens très général de vision intellectuelle, en tant qu'elle est chose vue, non en tant qu'acte de voir, l'opposant d'une part à cet acte lui-même, d'autre part aux choses sensibles vues par les sens. Il nous reste, il est vrai, à préciser ce sens, ce que nous essaierons de faire dans la suite, particulièrement au ch. I de la seconde partie.

8) A prendre ce terme ici sans inclure nécessairement — ni exclure — l'idée que l'objet serait connu uniquement suivant des formes *a priori*. Il s'agit simplement de l'objet de la piété en tant que tel.

tivité aussi directe et aussi pure que possible. Mais avant d'étudier de plus près la difficulté qui nous arrêtaît tout à l'heure, précisément parce que cet effort d'objectivité est extrêmement difficile, il est nécessaire de limiter nos ambitions et de choisir, dans le domaine trop vaste de la religion, un point particulier, pour rendre la tâche un peu moins disproportionnée à nos forces.

Or, il nous semble que, de toutes les formes d'activité religieuse, celle qui se prête le mieux au travail que nous nous proposons ici, c'est l'ensemble des exercices connus sous le nom d'ascétisme religieux, ou plus simplement de piété. D'abord ce point a été jusqu'ici, sinon totalement négligé, du moins assez peu étudié⁵⁾. Les dogmes ont été examinés de toutes façons, ainsi que les rites. De même les phénomènes mystiques ont tenté la curiosité et on en a recherché les caractères psychologiques. On a beaucoup moins fait attention à la piété simple et commune qui, pourtant, est le fond même de la religion, au moins chez les âmes les plus religieuses, lesquelles sont précisément les âmes pieuses.

L'étude de la piété ne peut pas ne pas intéresser vivement le problème de la religion. Elle en est le côté affectif: il est donc nécessaire de savoir quelle place elle occupe pour préciser le rapport de l'intelligence et de la volonté. De plus elle est ce par quoi chacun donne une forme personnelle à sa religion: on a donc en elle le fond même de la conscience religieuse.

Mais il importe de préciser très exactement les termes du problème.

La piété en effet peut être étudiée de bien des façons. Il y a d'abord la méthode du directeur de conscience qui cherche par quels moyens on arrive à la formation de l'âme pieuse. Il y a celle des théologiens, soit du théologien spéculatif qui explique la signification dogmatique des idées et des pratiques de la piété, soit du théologien moraliste qui juge de ces pratiques d'après leur valeur pour la vie chrétienne, soit enfin celle du théologien ascétique qui expose les doctrines relatives à la piété et à son exercice. Nous avons déjà dit que tous ces points de vue n'étaient pas le nôtre.

⁵⁾ Cf. HEILER, p. 4 sqq., la bibliographie de la prière. Le nombre de travaux spécialement consacrés à la piété est assez restreint.

Il y a en outre la méthode du philosophe religieux ou apologiste qui, considérant la piété comme une expérience, c'est-à-dire comme un moyen de se relier avec Dieu, étudie les résultats et les juge d'après la contribution qu'ils apportent à la vie morale ou religieuse. Alors on se place, non pas au sein du dogme, mais en celui de l'âme religieuse : on la regarde vivre pour découvrir dans sa vie quelles notions y apparaissent et en comprendre la vérité. Nous avons dit⁶⁾ également quels dangers cette méthode nous paraissait présenter, lorsqu'on prétend en tirer des conclusions proprement philosophiques. Nous n'avons pas besoin d'y revenir.

Nous voudrions prendre la piété, ni comme conséquence d'un certain nombre de conceptions, ni comme l'introduction vers ces conceptions ou vers d'autres, mais en elle-même, dans son Idée⁷⁾. Seulement par ce terme, nous ne voulons pas du tout désigner l'activité intellectuelle par laquelle on fait sienne une conception — car dans ce cas, c'est l'un des points de vue ci-dessus indiqués qu'il faudrait adopter — mais l'objet de cette activité, ce vers quoi elle tend ou ce qui la transcende, au sens philosophique du mot. Plus précisément encore, nous ne voulons pas étudier l'objet de la piété en tant que chose, principe ou but de cette piété, ni pour voir s'il y a ou non en lui quelque réalité ontologique, mais quelle en est la réalité transcendente⁸⁾. De même qu'un artiste vise, pendant qu'il travaille, non pas telle ou telle chose, mais une Idée de cette chose, de même l'âme pieuse a, sans doute, l'intention d'atteindre son Dieu en lui-même, mais par le moyen d'une Idée de ce Dieu, laquelle se présente aux yeux du spectateur philosophe comme un véritable phénomène, au sens scientifique de ce mot.

6) p. 6-7.

7) Nous prenons ce terme ici et dans toute l'introduction dans le sens très général de vision intellectuelle, en tant qu'elle est chose vue, non en tant qu'acte de voir, l'opposant d'une part à cet acte lui-même, d'autre part aux choses sensibles vues par les sens. Il nous reste, il est vrai, à préciser ce sens, ce que nous essaierons de faire dans la suite, particulièrement au ch. I de la seconde partie.

8) A prendre ce terme ici sans inclure nécessairement — ni exclure — l'idée que l'objet serait connu uniquement suivant des formes *a priori*. Il s'agit simplement de l'objet de la piété en tant que tel.

Car l'homme qui pratique la piété vit dans un monde conceptuel ou idéal très différent de celui dans lequel se trouve l'homme qui ne la pratique pas. Non seulement il a une manière de penser, de sentir ou de vouloir qui lui est propre; mais ce qu'il pense, ce qu'il sent et ce qu'il veut possède une réalité qui pèse sur sa pensée, ses sentiments et ses volontés. Et cela doit pouvoir être étudié, aussi indépendamment de l'action du sujet que de la réalité de ce qui est représenté, c'est-à-dire ni en théologien déclaré, ni en psychologue pur. C'est alors, croyons-nous, que nous touchons le problème proprement philosophique de la piété.

IV

Mais quelle méthode suivrons-nous?

Ici se pose à nouveau la question préjudicielle que nous avons effleurée et que nous devons maintenant aborder un peu plus directement. En piété plus encore qu'en religion, l'étude paraît inséparable de la pratique. De même qu'il semble impossible de faire la philosophie de l'art quand on n'est pas véritablement artiste, de même l'intelligence de la piété doit être refusée à quiconque se contente de l'observer du dehors, sans en faire soi-même l'expérience.

La difficulté est plus spacieuse que réelle. Sans doute une âme pieuse aurait le droit — et même le devoir — de récuser comme incompetent celui qui voudrait se mêler de lui donner des conseils sur sa piété sans la pratiquer lui-même. Mais là n'est pas du tout notre but. Il s'agit pour nous de saisir le fait de la piété dans son originelle pureté, non de la juger sur son contenu, pour en dessiner la forme idéale, non pour en vérifier la valeur religieuse ou morale. C'est pourquoi nous avons déjà dit qu'il était nécessaire de mettre un certain recul, pour voir objectivement, indépendamment de tout ce que pourrait ajouter le fratrias des notions adventices.

Mais il nous faut aller plus loin. Nous voulons étudier la piété en elle-même, en tant que phénomène, pour la saisir dans son essence propre. C'est donc en elle-même qu'il faut la chercher, non en nous; et par suite il est nécessaire, pour la

contempler philosophiquement en tant qu'objet, de la dégager des tendances particulières dont elle serait forcément tributaire, si nous allions la prendre dans cette intimité personnelle, où elle se mélange avec tout ce que nous sommes subjectivement.

Aussi, croyons-nous, bien loin qu'une sorte de « connaturalité », comprise à la manière de Blondel, soit nécessaire, elle ne pourrait que compromettre le résultat de notre effort. Car pratiquement on ne peut la réaliser que suivant une conception déjà acquise de l'objet religieux. Si l'on commence par être pieux pour connaître de la piété, on s'efforce alors de développer la piété telle qu'on l'a conçue avant d'avoir examiné cette conception elle-même. Les efforts que l'on fait s'inspirent d'un jugement présupposé sur ce qui est bon et sur ce qui est mauvais en matière de piété. Ceci permet sans doute de voir si l'on est vraiment pieux ou si on ne l'est pas; mais on ne peut plus juger de la piété qu'à travers le jugement qu'on en a d'avance accepté. Bref, on a posé d'abord des jugements de valeur qui ont été à la base de toutes les démarches postérieures, alors qu'il faut arriver à un jugement de nature indépendant de toute appréciation prématurée. On a cherché parce qu'on avait d'abord trouvé, et ce qu'on a cherché, c'est la possession de ce qui avait été trouvé tel qu'on l'avait trouvé, alors qu'il faut chercher avant de savoir ce que l'on doit trouver pour trouver cela vraiment qui est à chercher. On commet ainsi une sorte de pétition de principe, plus ou moins explicitement reconnue, qui vicie dès le début une telle recherche.

Du reste, l'on n'aboutit pas précisément, en s'y prenant ainsi, à la science de la Religion: on ne fait que développer, sous une forme plus ou moins philosophique, la conscience de la religion que l'on a. On peut faire de la théologie; on ne fait pas de philosophie.

On nous dira sans doute qu'« il ne sera jamais de bonne méthode et d'exacte vérité de traiter les choses religieuses irrégulièrement, ou areligieusement ». Irrégulièrement, sans aucun doute, car l'irrégion est encore une forme de religion et ne peut en aucun cas revêtir un caractère vraiment scientifique. Mais cette « areligiosité » nous paraît au contraire la condition

fondamentale de l'objectivité, du moment que nous avons pour but, non pas une connaissance religieuse de la piété, mais une connaissance scientifique, indépendante et de l'émotion, qui n'est pas un acte de connaissance, et de toute idée préconçue sur cette émotion. Dira-t-on qu'on ne peut étudier une passion que passionnément ou après l'avoir éprouvée ? le moraliste y gagnerait peut-être plus d'habileté ou d'adresse pour guérir cette passion ou l'orienter vers un but quelconque ; mais le psychologue doit à tout prix acquérir une parfaite sérénité à l'égard de ce qu'il étudie, et cette sérénité exige une impartialité absolue, une absence totale de pré-jugement, et par suite un détachement complet de toute affectivité.

On nous objectera peut-être encore que, la piété, principalement la piété chrétienne, étant d'ordre surnaturel, nous ne pouvons pas en parler sans prendre position par rapport à ce caractère surnaturel. Si alors nous l'admettons, il nous faudra reconnaître que ni la psychologie, ni non plus la philosophie, ne sauraient être compétentes pour examiner plus loin que les détails extérieurs, ni même pour déterminer ce qui est fait de piété et ce qui ne l'est pas. Si au contraire nous le rejetons, on aura beau jeu pour nous dire que nous adoptons une attitude *a priori* et donc antiscientifique⁹⁾ et que nous devenons aussi incapables de saisir la piété, que celui qui fait une autopsie l'est de comprendre la vie, puisqu'il a commencé par tuer, donc par supprimer cela même qu'il veut étudier.

⁹⁾ Cf. BLONDEL, *Mystique*, p. 11 sqq. — L'attitude antiscientifique consiste en effet à ne pas exclure d'avance tel ou tel caractère des faits à examiner. Mais on a beau — et sans doute il faut le faire — « laisser la voie ouverte à des recherches ultérieures », dès lors qu'on arrive à sortir du « naturalisme », on sort en même temps de la science. C'est qu'il ne faut pas confondre le naturalisme — ou ce qu'on désigne ainsi — en tant que méthode et en tant que système. Si le système, c'est-à-dire la négation de tout ce qui ne relève pas de l'observation positive, est à rejeter, il n'en reste pas moins que la méthode s'identifie avec la méthode proprement scientifique, puisque celle-ci consiste essentiellement dans l'investigation rationnelle. C'est pourquoi il ne peut y avoir de science que du naturel et l'affirmation du surnaturel, si légitime qu'elle puisse être, sera toujours, par principe, non pas antiscientifique, mais en dehors de la science, puisqu'elle est par définition, l'affirmation de ce qui échappe à l'observation naturelle. Bien plus: il arriverait

Est-il vraiment nécessaire, pour faire l'étude scientifique de la piété, de prendre position sur ce point? Justement parce que nous voulons étudier l'essence de la piété, c'est-à-dire sa forme plutôt que son contenu, ce qu'elle est en tant qu'Idée plutôt que les idées auxquelles elle conduit, ne pouvons-nous pas nous placer à un point de vue suivant lequel l'important n'est pas le principe, mais le phénomène de la piété, à prendre ce mot en son sens le plus général de ce qui apparaît¹⁰), à condition toutefois d'éliminer tout ce que la conscience, en le percevant et en l'interprétant, y ajoute. C'est précisément pour cela que, sans nier le surnaturel, nous ne voulons pas en tenir compte, de peur que cette notion ne fasse partie précisément de ces notions adventices.

Il est facile du reste de comprendre lorsqu'on nous parle de l'expérience des mystiques¹¹), qu'il s'agit de tout autre chose que d'une expérience proprement scientifique, puisqu'elle consiste, non à vérifier une idée¹²), mais à éprouver une émotion

alors que sous prétexte de fidélité à la méthode scientifique, on ramènerait dans des cadres « naturels » ce qui est en dehors d'eux, on naturaliserait le surnaturel, et on retomberait ainsi dans le système naturaliste que l'on voulait éviter. Qu'on souligne tant qu'on voudra les différences incontestables entre les faits mystiques et ceux auxquels ils ressemblent, à partir du moment où on déclare les premiers d'ordre surnaturel, il faut concevoir cet ordre ou bien comme quelque chose de saisissable scientifiquement et on le naturalise, ou bien comme un mode d'être qui échappe à la conscience et qui est d'un autre ordre que celui de la science, à l'ordre de la charité, dirait Pascal.

¹⁰) Ce qui ne veut pas dire du tout que nous prétendons réduire l'être de ce phénomène à ses apparences sensibles (contre MARÉCHAL, page 9 et sqq.). Au contraire, comme nous le verrons mieux dans la suite, nous tâcherons de dégager l'essence de ce phénomène de tout ce qui lui est accidentel, y compris les propres interprétations du sujet. Car nous ne voyons aucune raison de préférer celles-ci, plus ou moins inspirées d'un système théologique, à celles d'un observateur qui, par hypothèse, s'inspirerait d'un système métaphysique quelconque, et de dire que si « le critérium du mystique peut être vrai, celui du psychologue empiriste est certainement faux » (*ibid.* p. 41). La position inverse (le psychologue peut avoir raison, le mystique a certainement tort) nous paraîtrait du reste tout aussi peu justifiée.

¹¹) Cf. MARÉCHAL, p. 40-41.

¹²) De plus il est souverainement important de distinguer l'expérience d'une valeur et l'expérience d'une idée et de ne pas passer subrepticement de l'une à l'autre. Si la dernière consiste à vérifier l'objectivité d'une conception, l'autre ne consiste qu'à réaliser la

tégrer en nous la religion, quelle qu'elle soit, mais de nous déformer, ou plutôt de nous reformer indépendamment de tout ce qui n'est pas la vision directe, pour voir ce qu'est l'Idée appelée Religion ou Piété.

Ce n'est pas sans peine, certes, que dans de telles questions l'on arrive à la pleine sérénité de la vision, à l'entière pureté du regard. Quiconque s'est approché tant soit peu de ces merveilleux paysages spirituels que l'on trouve dans la piété, a peine à se détourner de toute émotion prématurée et à rester impartial et froid. Pourtant le mot de Renan, que l'on ne comprend bien une religion que si l'on en est sorti¹⁷⁾, n'exprime pas seulement la nécessité de n'avoir aucun parti pris : elle exprime aussi cette nécessité plus philosophique de prendre un peu de recul pour s'oublier en tant que sujet pendant que l'on regarde l'objet, de façon que la vision que l'on en ait soit plus pure et plus immédiate. Si d'aucuns condamnent ce recul comme un reniement, il n'en est pas moins vrai qu'il implique un effort plus grand et plus difficile.

Il est vrai aussi qu'il faut rester digne et capable de voir clair. « On ne comprend les choses du dehors que suivant ce que l'on est au-dedans. » Et qui donc peut se flatter d'être tout ce que l'on doit être pour voir tout ce qu'il faut voir?

L'auteur du présent travail moins que personne. Aussi bien s'est-il efforcé d'apporter surtout la plus entière sincérité devant ce qu'il étudie. Aux lecteurs de juger s'il a suffisamment regardé et s'il a su voir.

V

Il nous reste à indiquer ce que l'on pourrait appeler les limites extérieures de notre travail. La piété en effet a revêtu, dans l'histoire des religions des aspects multiples. Il y a la piété bouddhique, la piété chinoise, la piété musulmane, la piété chrétienne. Celle-ci même se distingue en piété protestante et piété catholique. Sans doute, il faudrait les étudier toutes.

¹⁷⁾ « Sortir d'une religion est parfois un moyen de la mieux sentir et de l'aimer davantage, comme on découvre mieux un vallon à l'instant où on en franchit les contreforts, » FOUILLÉE, *La morale, l'art et la religion selon Guyau*, p. 144.

Qui plus est, on ne peut connaître à fond aucune d'elles si on ne connaît pas toutes les autres. Nous nous contenterons cependant de la seule piété catholique, parce que c'est celle qui est la plus proche de nous et que nous sommes le mieux préparés à comprendre. De plus elle présente un cas privilégié de la piété, d'abord en ce sens qu'elle est un phénomène social, ce qui nous permettra de mieux voir par elle le rôle de la société en matière de piété, ensuite parce qu'il y a en elle mieux qu'en n'importe quelle autre une ascèse en quelque sorte codifiée, de telle façon qu'il y a une forme catholique de la piété, tandis que dans le protestantisme il y a plutôt des piétés différentes. Nous n'avons pas du tout à juger ce qui vaut le mieux ; mais comme nous nous trouvons devant un phénomène d'une généralité plus consistante, l'étude philosophique s'en trouve plus facile.

Pour la même raison, nous distinguerons la piété catholique de certaines piétés de certains catholiques, en d'autres termes, ce que doit être pour l'essentiel la piété de quiconque se réclame du catholicisme, de ce qu'elle a été en fait pour tels ou tels membres, plus ou moins illustres, de cette religion. Autrement nous pourrions confondre ce qui est particulier à ceux que nous aurions choisis et ce qui est spécifiquement catholique.

Nous devons en même temps mettre en dehors de notre étude d'abord toutes les déformations de la piété, comme le scrupule et autres maladies du sentiment religieux, et en second lieu les états mystiques, qui sont sans doute la réalisation parfaite de la piété, mais ne se rencontrent qu'assez rarement et ne correspondent pas par suite à ce qu'on est convenu d'appeler la piété.

C'est du reste par ce qu'il y a de plus apparent dans la piété catholique, c'est-à-dire par sa forme sociale, que nous devons commencer. Nous nous mettrons donc en face des faits tels qu'ils apparaissent au début de l'observation et nous étudierons les répercussions les plus communément reçues par les consciences. Autrement dit, notre point de départ sera ce que les catholiques en général pensent de leur piété, pour voir dans quelle mesure cette conscience collective est une inter-

prétation et dans quelle mesure elle nous donne le fait lui-même, si elle résout ou si elle pose des problèmes. D'après les résultats ainsi obtenus, nous verrons comment nous devons continuer.

Peut-être ne sera-t-il pas inutile de jeter d'abord un coup d'oeil d'ensemble sur l'histoire de la piété. Il est bien certain en effet qu'elle ne s'est pas formée en un jour : il y a eu une longue évolution, laquelle du reste remonte plus haut que le catholicisme lui-même, s'il est vrai que cette religion a hérité, pour une part plus ou moins grande, de ce qui avait été fait auparavant dans les religions primitives, dans le judaïsme, dans les mystères du monde gréco-romain. Bien entendu, nous ne pourrons que tenter une rapide esquisse, notant simplement sous quel aspect se présente à nous le fait historique. Nous y trouverons un cadre général, dans lequel nous pourrons plus tard replacer chacun des faits particuliers que nous aurons à étudier.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

I. — Les religions primitives.

1. On a longtemps étudié les religions primitives en ne considérant que les croyances sur lesquelles on les supposait établies, comme si c'en était l'élément essentiel. Mais il s'en faut que la curiosité ou le désir de savoir ait été le premier sentiment de l'homme, bien plus occupé à entretenir sa vie ou à la défendre qu'à observer ce qui l'entourait. L'idée elle-même de dieu ou des dieux n'est apparue qu'à une époque assez avancée de la civilisation ¹⁾. Quant aux notions de « sacré », de « tabou » ou de « mana », elles ont eu sans doute un rôle de premier plan, mais il semble que ce soit surtout par leur caractère affectif qu'il faille les définir. Elles se sont rapportées aux impressions de force éprouvées avec plus ou moins d'émotion à propos des faits les plus importants de la vie. Pour la chasse ou la pêche, pour les récoltes ou les variations de la température, le primitif se sentait dominé et il exprimait son impression ²⁾ en donnant aux êtres et aux choses l'un de ces titres, sans trop savoir si

1) Il ne semble pas non plus que ce soit par leur caractère moral, même en le ramenant au fait social, que l'on puisse comprendre les religions anciennes. On a remarqué du reste qu'il était très rare de rencontrer chez les peuples primitifs des prières ayant un objet proprement moral. Cf. HEILER, p. 67-69.

2) On a fait remarquer que l'« expression », c'est-à-dire ce qui dans une physionomie ou dans une chose donne l'impression d'une âme, d'un sentiment ou d'une vie, « est la première chose que l'homme perçoit dans ce qui existe en dehors de lui » et qu'il n'y a pas « adjonction subséquente d'éléments psychiques à un monde physique prédonné », mais « déception continue causée par le fait que, parmi les phénomènes sensibles qui s'offrent à nous, quelques-uns seulement se révèlent comme source d'expressions... Apprendre équivaut, non à l'animation, mais à la désanimation progressive des phénomènes ». SCHELER, *Sympathie*, p. 348-349.

c'était une réalité ou un attribut, un « sujet unique et universel, sorte d'âme du monde » ou une « multiplicité », une « divinité suprême ou une infinité de puissances subordonnées »³⁾).

De plus, ces émotions furent d'abord collectives⁴⁾. Mais une distinction a sans doute fini par s'établir entre ce qui était le fait de tous et ce que chacun éprouvait pour son propre compte. L'individu a pris alors conscience de son individualité en se séparant de la collectivité, au lieu que la collectivité ait pesé sur l'individu pour ajouter à ses sentiments⁵⁾ un sentiment social⁶⁾. Seulement cette distinction n'a pu se faire sans que la collectivité apparût aux yeux de chacun comme supérieure : la conscience morale fut probablement le résultat de la conscience psychologique, en ce sens que le sentiment de soi et celui d'avoir à se soumettre sont nés ensemble et se sont développés en s'opposant l'un à l'autre.

Il est donc à supposer que le sentiment religieux a été dans son ensemble la transformation d'émotions rudimentaires en émotions morales : la crainte, l'effroi, le désir, etc., éprouvés au

3) LÉVY-BRUHL, *Fonctions*, p. 148; DELACROIX, *Langage*, p. 69.

4) Il est bien certain en effet que, pendant longtemps, la personnalité de l'individu dut être entièrement absorbée par la collectivité. Cf. LÉVY-BRUHL, *Ame pr.*, p. 59 sqq.

5) Les travaux de DURKHEIM et de LÉVY-BRUHL, semblent bien avoir établi que l'influence de la société précède l'initiative de l'individu lorsqu'il s'agit des idées ou représentations. Il en est sans doute de même lorsqu'il s'agit de la définition que les hommes se donnent de leurs émotions. Mais s'il s'agit des émotions elles-mêmes, on peut dire qu'elles n'existent que dans l'individu, étant dues à la nature humaine de chacun, non à la nature sociale de tous. C'est par là que l'individu, d'abord associé à son milieu, s'en est ensuite distingué. Mais sur cette affectivité, toute personnelle, la société a greffé, si l'on peut dire, des représentations, qui l'ont aidée à prendre conscience d'elle-même.

6) Autrement il faudrait supposer que l'individu a pu se former intellectuellement en dehors de la société et que celle-ci a ensuite modifié cette première formation, ce qui rendrait le développement humain incompréhensible : comment l'homme aurait-il pu avoir, sans la société, et une pensée et une conscience morale ? Mais d'autre part, si c'est au sein de la société que sont nées et cette pensée et cette conscience, c'est aussi en opposition avec elle : l'homme a d'abord été un automate aux mains de son milieu, alors qu'il était encore flottant entre l'animalité et l'humanité, et c'est en se distinguant qu'il a pris conscience de lui et que ses réactions physiologiques sont devenues psychiques. Cf. DUMAS, II, 796; SCHELER, *Sympathie*, p. 360-361, 366.

sujet des choses, ont été d'abord des sentiments physiques et collectifs et sont devenus moraux à mesure que la collectivité qui en était le sujet en est devenu l'objet et à mesure que chacun a mis dans ses émotions une tonalité affective particulière inspirée par son rapport avec cette collectivité⁷⁾. On en est arrivé ainsi à ce qu'Otto a si justement appelé le sentiment du *numinosum*, sentiment d'une force morale après celui d'une force physique, parce que la société a fini par apparaître moins comme une réalité physique que comme une autorité morale⁸⁾, qu'elle se soit incarnée dans la personnalité d'un roi, dans celles des dieux ou de toute autre manière.

En même temps se sont distinguées, séparées et probablement combattues la magie et la religion. Il est en effet à présumer qu'à l'origine, elles n'existaient pas indépendamment l'une de l'autre. Tout était tout. Puis à mesure que la religion s'est formée par la soumission de l'individu à la société, à côté d'elle et contre elle, s'est établie une autre manière d'agir, utilisant les forces alors connues en se les appropriant et en se les soumettant⁹⁾. Ainsi, par dessous des pratiques ou des gestes très analogues, se sont développés deux sentiments fort contraires : la soumission de soi à des valeurs admises comme supérieures¹⁰⁾ et la soumission de ces valeurs à soi-même, qui devient ainsi la valeur suprême.

7) Ainsi pour le « sacré ». En tant que sentiment religieux, il se rapporte évidemment à la religion (HUBERT, et MAUSS, p. xvi), mais avant d'être un sentiment religieux, il a dû être en quelque sorte un sentiment physique. La société lui a donné un autre ton affectif : elle ne l'a pas créé. Ou, si l'on préfère, elle s'est appliquée à elle-même, en la transformant, une émotion déjà existante.

8) L'erreur de DURKHEIM, à notre avis, fut précisément de mettre sur le même plan l'impression de force éprouvée devant une réalité physique et le sentiment de valeur ressenti devant une autorité et de ne pas voir que si la première vient entièrement du dehors, le second au contraire n'existe que là où il y a soumission de la conscience. Par suite la société n'agit pas sur la conscience à la façon d'une puissance matérielle, et elle ne possède vraiment une valeur que quand l'individu la lui a reconnue.

9) « La magie devient superstition dès que la religion est née, comme une forme inférieure de religion devient superstition à l'égard d'une forme supérieure » LOISY, *Religion d'Israel*, p. 64.

10) Il faut noter encore que l'idée de Dieu (Cf. DELACROIX, *Religion*, p. 45) a pu être suscitée par « l'affaiblissement du rite et de son effet ». On a subordonné alors l'efficacité du rite à une volonté libre et aux sentiments avec lesquels on l'abordait.

2. Cette impression se fortifie si l'on examine quelques détails de la vie religieuse primitive.

1) Il semble que le premier sentiment ¹¹⁾ à l'égard des morts ait été un sentiment de crainte: on a vu en eux des êtres dangereux, contre lesquels il fallait prendre des précautions. Plus tard, surtout à propos des personnages importants, on s'est mis à rechercher leur bienveillance et leur protection. Et de même que la crainte primitive a donné naissance à l'idée d'impureté attachée à la mort, de même le soin qu'on a pris d'eux a produit un sentiment de respect qui, petit à petit, a transformé les morts en êtres supérieurs et en quelque sorte divins.

2) Les rites de conjuration ont été à l'origine des gestes plus ou moins instinctifs, dont l'effet était compris par l'état affectif qui en résultait ¹²⁾; et les habitudes ainsi contractées ont été ensuite expliquées par le moyen de notions abstraites, comme celle du péché, effet plutôt que cause des divers « tabous ». Ces notions du reste ont été consacrées par l'autorité du groupe ¹³⁾, même avant que l'on ait eu clairement conscience de ce qu'elles désignaient.

¹¹⁾ Il est possible du reste qu'avant tout autre sentiment, il y ait eu une période plus ou moins longue d'indifférence à l'égard des morts. Cf. MORTILLET, *Culte des morts*, p. 4-5.

¹²⁾ On a porté des fétiches parce qu'on trouvait à les porter plus d'assurance contre le danger. De même en frappant l'image d'un homme, comme on éprouvait la même émotion qu'à le frapper lui-même, on a cru le faire effectivement et il en est sorti les pratiques d'envoûtement.

¹³⁾ Par là une distinction se fera entre le mal physique et le mal moral, ce dernier étant ce que la société, puis la conscience morale ont l'habitude de condamner. Les « tabous » seront donc de moins en moins rituels, de plus en plus moraux, à mesure que l'ensemble des hommes s'attachera de moins en moins aux choses, de plus en plus aux idées.

Du reste, même lorsque le péché aura perdu son caractère rituel, il gardera des traces de son origine: il a été d'abord une perte de forces ou une sorte d'empoisonnement plus physique que moral; il restera dans la théologie chrétienne une souillure et une perte de vie surnaturelle. Pour le réparer on exigeait des purifications qui rétablissent l'ancien état: l'absolution sera une restitution de cette vie et une réconciliation avec Dieu. Enfin le sentiment de contrition pour être parfait devra être le regret d'avoir offensé Dieu plus que celui d'avoir mal agi, de la même façon que le regret du péché a été celui d'avoir offensé les puissances surhumaines avant d'être celui d'une mauvaise action.

3) Des précautions analogues étaient prises à chaque fois qu'un événement quelconque intervenait dans la vie : naissance, mariage, mort, voyage, etc., précautions qui sont devenues les « rites de passage ». Par suite, certaines habitudes ont pris un caractère « sacré », ainsi du reste que ceux qui accomplissaient ces rites. De là les initiations, qui n'ont pas peu contribué à la formation de sociétés religieuses distinctes de la société générale et jouissant d'une considération particulière.

4) La divination procède sans doute de l'interprétation donnée à tels ou tels faits, rêves¹⁴⁾, événements fortuits, etc., qui étaient pour tous et pour chacun causes d'impressions tristes ou joyeuses¹⁵⁾. Ajoutons à cela les faits d'exaltation mentale, qui ne pouvaient pas ne pas être considérés comme des « révélations »¹⁶⁾. Là encore il semble que la piété s'est formée par la conscience que l'on a prise des sentiments, à mesure que ceux-ci ont acquis une forme de plus en plus déterminée.

5) Le rite religieux par excellence, le sacrifice, est vraisemblablement sorti des précautions que l'on avait besoin de prendre avant de se servir des produits naturels, fruits ou animaux¹⁷⁾. Par suite les « prémices » ainsi mises de côté eurent, elles aussi, un caractère sacré. D'autres pratiques étaient accomplies en commun en vue de subvenir aux besoins de tous, par exemple les rites de pluie. De là les fêtes religieuses, qui ont été le principe d'un sentiment spécial¹⁸⁾, celui de la communauté, de

¹⁴⁾ Ainsi les rêves ont eu valeur de prévision par l'état affectif qu'ils produisaient; et comme cet état affectif se tournait en tendance, on l'interprétait comme un ordre reçu d'en haut.

¹⁵⁾ Impressions d'autant plus fortes que le sujet était aussi incapable de les provoquer que d'y résister.

¹⁶⁾ Par exemple les diseurs d'oracles, prophètes, etc., ont acquis leur autorité par suite de la confiance plus affective que raisonnée qu'on mit en eux, confiance qui résultait elle-même de l'impression heureuse qu'ils produisaient. Cette autorité s'est ensuite socialisée et est devenue un principe d'organisation de sectes ou églises.

¹⁷⁾ On trouve en effet à peu près partout l'habitude de ne pas se servir ni des animaux que l'on tuait, ni des fruits que l'on récoltait, sans offrir une partie de ce que l'on utilisait, très probablement à titre de précaution, pour obéir à un sentiment analogue à celui que nous avons trouvé dans les rites de conjuration.

¹⁸⁾ Ce sentiment s'exprima en particulier dans des mythes étio-logiques (Cf. DURKHEIM, *Formes*, p. 531-534) de plus en plus précis,

la tribu¹⁹⁾, de la nation, sentiment qui a été à proprement parler la première forme du sentiment religieux, puisque c'est à l'égard de telles réalités que se sont développés le respect, la soumission, la confiance, etc., qui constituent la religion et la piété.

Ainsi, après que le sacrifice a été, suivant la définition de M. Loisy, une « action efficace », il est devenu un principe de sacralisation²⁰⁾ de certains objets, dans lesquels les divers sentiments religieux se sont incarnés à mesure qu'ils se sont développés²¹⁾. Il en est sorti une autre forme du sacré, non plus le sacré « tabou », auquel il ne fallait pas toucher, mais le sacré béni, source de forces, de grâces et de bienfaits.

6) Pour en arriver à la prière, il semble probable qu'elle dérive de gestes instinctifs ou naturels, cris, exclamations, paroles, chants, etc.²²⁾, procédant d'une volonté de surmonter

lesquels constituèrent la personnalité des dieux. Ceux-ci furent sans doute d'abord très différents suivant les pays; mais un syncrétisme s'établit à mesure que les peuples se compénétrèrent et aboutit à des dieux de plus en plus importants et même à la notion d'un seul Dieu. Par exemple Zeus en Grèce prit toutes sortes de noms lui venant des dieux qu'il avait détrônés; Mardouk à Babylone est à lui seul tous les autres dieux; Osiris en Egypte est à la fois dieu agraire, dieu des morts et personnification du Nil.

19) Il est assez facile de retrouver dans les fêtes des religions nationales des traces de leur rapport avec la vie agricole. Ainsi en Grèce les Thesmophoria sont des rites de semailles, les Anthesteria des fêtes du renouveau, les Dipolia des fêtes de la moisson. De même à Rome les Fordicidia sont célébrées pour la fécondité des terres, les Ambarvalia pour protéger les récoltes, les Vinalia pour les vendanges, etc. Cf. Loisy, *Sacrifice*, p. 249-253.

20) Le sacré s'est constitué par opposition au profane en même temps et dans la même mesure que l'individuel par opposition au social. Cette opposition se retrouve du reste dans toute la vie religieuse: les lieux et les objets de culte ne doivent servir à rien autre chose; les jours consacrés ne doivent pas être profanés par des oeuvres serviles, etc. Cf. DURKHEIM, *Formes*, p. 440. De même dans l'ascétisme: il faut mourir à la vie ordinaire pour renaître à la vraie vie spirituelle. L'idée se retrouve dans le dédain du clerc pour le laïque, dans la méfiance du croyant à l'égard de l'incrédule, dans l'aversion du pieux pour le savant, etc.

21) A mesure que le sacrifice s'est socialisé, cette sacralisation a pris un autre caractère, l'objet sacrifié devenant objet de respect plutôt que sujet de force: d'action physiquement efficace, il est devenu action moralement efficace.

22) La preuve en est que toutes les façons de prier que nous trouvons chez les primitifs, sont copiées sur des attitudes de la vie ordinaire: tenue, gestes, paroles, etc., et en particulier sur celles que

les obstacles ^{22a)}); et ces gestes ont pris petit à petit une valeur spéciale à partir du moment où le dualisme de la vie individuelle et de la vie sociale a donné aux hommes la notion de réalités supérieures ²³⁾ qu'il fallait, non pas violenter, mais se concilier. Ainsi la prière s'est distinguée de l'incantation de la même façon et à mesure que la religion s'est distinguée de la magie ²⁴⁾.

l'on observe à l'égard des puissances sociales (Cf. HEILER, p. 100-104). La prière ne se reconnaît pas à ce qu'on demande: il est extrêmement rare, surtout chez les peuples primitifs, qu'elle ait pour objet autre chose que des biens matériels, et même lorsqu'on demande des biens spirituels, c'est encore dans un sens eudémoniste (Cf. HEILER, p. 61). Elle ne se reconnaît pas non plus à la façon de demander, mais uniquement au fait que l'on s'adresse à un dieu ou à un être supérieur quelconque: elle contient des marques de respect, des promesses, des excuses, des flatteries, au besoin des menaces, voire même des injures (Cf. HEILER, p. 53, 78-95), en un mot tout ce qu'on a l'habitude d'employer pour demander quelque chose à quelqu'un. Il arrive même que l'on considère comme prières de simples gestes ou de simples cris, auxquels l'idée d'un dieu s'est associée. Cf. *ἡ δόλολυγή* dont on parle dans *l'Iliade* (VI, 301) et *l'Odyssée* (III, 450). Le *ποππυσμός* et le *συρισμός* de la liturgie de Mithra (HEILER, p. 48), les claquements de langue dont se moque Aristophane (*Guêpes*, 606) et que cite Pliny l'Ancien (*Hist. nat.* 28, 25). — Notons enfin que ce sont les besoins collectifs qui ont provoqué la prière et non les besoins personnels. (HEILER, p. 69-70). La prière fut donc bien sociale avant d'avoir été individuelle.

22a) Cf. BERGSON, *Deux Sources*, p. 147 sqq.

23) C'est encore par un sentiment d'origine sociale que s'explique le fait très fréquent que les prières sont récitées par le chef de la communauté. (Cf. FUSTEL DE COULANGES, *Cité antique*, p. 205; CHANTEPIE, pp. 118, 150, 546; HEILER, p. 54), sans qu'il soit besoin que l'assistance comprenne: pour s'adresser aux puissances supérieures et avoir chances d'être écouté, il faut déjà être une puissance. Seulement, alors que dans les rites magiques, l'assistance peut s'occuper d'autre chose, causer, rire, etc., pour la prière, elle doit écouter, se taire et ratifier les paroles du prêtre, comme on le fait encore aux litanies ou par le chant de l'*Amen*.

24) Il est vrai que les deux sentiments sont parfois mêlés, par exemple, lorsqu'on injurie le dieu ou le saint qui n'exauce pas, de la même façon que l'on se met en colère contre un outil inutile ou impuissant. C'est encore parce que la prière dérive de la magie, aussi parce qu'elle a été comprise à la façon des relations entre hommes, qu'on lui attribua une efficacité directe ou qu'il s'y mêlera plus ou moins l'idée qu'elle donne un certain droit à l'exaucement, idée que l'on retrouve même dans les religions supérieures. Il arrive du reste qu'elle reprenne ce caractère magique dès que l'on s'en sert dans un but utilitaire, plus encore dans un but mauvais. D'autre part il faut remarquer, en ce qui concerne les effets de la prière, que l'on se souvient davantage de celles qui sont efficaces que de celles qui

C'est pourquoi du reste les mêmes formules furent souvent employées²⁵⁾.

Ainsi la piété s'est développée à partir de gestes ou de pratiques très anciennes par l'introduction au sein de ces pratiques de sentiments de plus en plus moraux²⁶⁾.

Elle s'est exprimée d'abord en posant devant elle des dieux capables d'écouter ses prières; et il semble bien qu'au lieu de s'être formée suivant la qualité de ces dieux, c'est elle-même qui en se formant a précisé l'idée qu'elle s'en faisait²⁷⁾. Le principe fondamental en a été le dédoublement par lequel elle est apparue en chacun comme un sentiment envers un autre que lui: et comme la subordination du moi à ce non-moi, pour lequel elle exigeait le respect. C'est pourquoi elle a fortement

échouent et que l'échec produit l'impression qu'on a mal prié, non qu'on a tort de prier. C'est pourquoi il ne conduit pas du tout à l'abandon de la prière.

25) Et c'est en priant les dieux qu'on a fini par en acquérir une idée de plus en plus précise. On a parlé avant de penser parce que la parole était un moyen de prendre conscience de sa pensée: de même on a prié, peut-on dire, avant d'avoir une idée de ceux que l'on priait et c'est en priant qu'on a appris à les connaître. Mais à vrai dire, ce n'est qu'après les avoir connus que la prière a pris vraiment la forme d'une prière, parce que c'est alors qu'elle est devenue, non pas un acte instinctif, mais un acte de piété. En ce sens il est exact de dire (HEILER, p. 42) que l'idée de Dieu est antérieure à la prière prise formellement en tant que telle; mais l'acte matériel de demande est primitif par rapport à la demande à Dieu.

26) C'est du reste à ce qu'il y a eu de magique dans sa constitution que la prière doit la part considérable de formalisme que l'on trouve dans toutes les religions, même les religions supérieures: il faut dire très exactement telles paroles et les prononcer correctement, non pas parce que le dieu l'exige ainsi, mais parce que ces paroles sont consacrées par l'usage. Ce formalisme n'est pas une corruption de la prière, mais une survivance de ses origines.

27) Un fait prouve bien que l'idée de Dieu est plutôt postérieure qu'antérieure à la prière, fait reconnu par tous les historiens des religions (même LE ROY, *Religion des primitifs*, p. 294), c'est que là où l'on rencontre l'idée d'un grand Dieu, être souverain et auteur du monde, on le prie très peu ou pas du tout. Pourtant c'est celui que logiquement on aurait dû prier davantage. Mais on est arrivé à cette idée par d'autres moyens que la prière: on ne pensait donc pas à le prier. Du reste plus un dieu est objet de prière et plus il est compris comme personnel, même dans la religion chrétienne. Ce n'est donc pas en comprenant Dieu comme plus proche de l'homme qu'on l'a aimé davantage, c'est en l'aimant davantage qu'on l'a vu comme plus proche de nous.

développé en l'homme ses sentiments sociaux ²⁸⁾ en même temps qu'elle a donné à la conscience individuelle toute sa personnalité. Car plus chacun a compris, accepté et voulu sa soumission envers ses dieux et plus il a par le fait même développé la conscience de ses devoirs propres.

Il est vrai que cette relation, qui à première vue nous apparaît comme unilatérale, allant de la piété vers les dieux, a pu être et sans doute a été très souvent réciproque : en même temps que la piété s'est donné des dieux, les dieux ont contribué à former la piété ²⁹⁾ (ou ce qui dans les religions antiques correspond à ce mot). Il nous faut donc seulement retenir de ce premier examen, du reste très superficiel, que c'est l'affectivité qui a fait partie intégrante et sans doute importante de tout ce qui a été principe de vie religieuse.

II. — La religion juive.

De toutes les religions anciennes, aucune n'a plus contribué à la formation de la piété chrétienne que la religion juive. Sans prétendre en quoi que ce soit en faire une histoire complète, essayons d'après les données d'ensemble que nous en possédons, de voir quelles tendances fondamentales elle a pu préparer pour le développement ultérieur de la piété chrétienne.

1. On sait que la religion d'Israël se distingua d'assez bonne heure par l'importance croissante qu'y prirent les sanctuaires et les prêtres ³⁰⁾. Ceux de Yahweh finirent par l'emporter et son culte se centralisa autour d'un temple unique, celui de Jérusalem. Dans la suite il s'y ajouta une forte piété et ce culte survécut à la ruine et de ce temple et de la nation. Le sacerdoce

²⁸⁾ « La religion primitive... est une précaution contre le danger que l'on court, dès qu'on pense, ne penser qu'à soi. » (BERGSON, *Deux sources*, p. 129).

²⁹⁾ C'est pourquoi l'on a pu dire que les représentations religieuses étaient « des réactions défensives de la nature contre la représentation par l'intelligence, d'une marge décourageante d'imprévu entre l'initiative prise et l'effet souhaité ». (*Ibid.* p. 147.) Mais nous croirions que la réaction a précédé la représentation et que celle-ci a été plutôt l'expression que le principe de celle-là.

³⁰⁾ Cf. KREGLINGER, *Rel. d'Isr.*; LOISY, *Rel. d'Isr.*

put donc, pendant et après l'exil, le réorganiser. Mais le centre en fut alors déplacé et se fixa de plus en plus dans l'observation de la Loi.

Cette piété s'est exprimée dans un recueil unique parmi toutes les littératures: les *Psaumes*. Pour n'en donner que l'essentiel, ce qu'on y remarque, c'est d'abord et surtout l'amour du temple et de la Loi³¹), c'est ensuite un sens très vif de la misère humaine et du péché³²), c'est encore une confiance inébranlable en Yahweh, confiance dans laquelle on sent l'orgueil et la ténacité d'un peuple aussi attaché à sa religion qu'à sa patrie, les deux choses n'en faisant qu'une. C'est enfin un idéal de vie dont la « simplicité », c'est-à-dire l'unité absolue des sentiments, forme l'élément essentiel. Remarquons enfin que, si l'on ne trouve dans ces psaumes ni une imagination précise³³), ni même une pensée proprement dite, en revanche ils expriment une sensibilité profonde et ardente, en sorte que la piété est à la fois commune à tous et fortement sentie par chacun. C'est pourquoi des mentalités très différentes, plus tard, pourront facilement y trouver un excellent moyen d'expression de leurs sentiments religieux.

2. Un autre facteur a développé la piété juive: l'influence des prophètes. Leur action fut d'abord, il est vrai, une protestation contre l'excès des richesses et l'inégalité des conditions; mais elle fut aussi et surtout une prédication religieuse. Soit en demandant le retour aux vieilles traditions³⁴), soit en réclamant une intériorisation morale du culte, ils ont appris à leurs auditeurs à se défier d'eux-mêmes pour ne compter que sur

³¹) Beaucoup sont des chants de procession autour d'un sanctuaire (Cf. *Ps.* 7, 80, 97, 148, 149), des cantiques célébrant l'arche sainte et son entrée à Jérusalem (cf. *Ps.* 24, 97, 99, etc.), et plus tard l'intronisation de Yahweh.

³²) A côté d'hymnes à Yahweh, dieu du feu et de l'orage (*Ps.* 28, 17), d'hymnes au soleil (*Ps.* 18, 103, 92, 96, etc.), on trouve des prières pour apaiser la colère des *élohîm* (*Ps.* 79, 44, 78, 84), des prières de conjuration, qui ont pu avoir jadis un caractère magique (*Ps.* 25, 50, 21, 37, 58), des supplications individuelles (*Ps.* 6, 5, 37, 72, 21, 30, etc.), des oracles de guerre (*Ps.* 59, 117, 20).

³³) CAUSSE, *Sentiment de la nature et symbolisme chez les lyriques hébreux*, dans *Rev. Hist. Phil. rel.* sept. 1921.

³⁴) Cf. LOISY, *Rel. d'Isr.*, p. 169-170.

leur Dieu, leur recommandant la résignation en vue d'un avenir qui ne pouvait pas ne pas réaliser les espoirs trompés dans le présent. Au lieu de changer la religion en une discipline de pensée, comme ont fait les penseurs grecs, ils l'ont ainsi changé en une discipline de vie, si bien qu'entre morale et religion un lien s'est établi, qu'on ne trouve peut-être nulle part ailleurs avec autant de force.

A vrai dire, ces résultats ne furent pleinement réalisés que pendant et après l'exil. Il semble bien certain que si la déportation n'a pas tué la confiance d'Israël en son Dieu, c'est que déjà les prophètes avaient vu en lui autre chose qu'une divinité purement nationale. Les souffrances de l'exil favorisèrent ce développement de la religion en profondeur. Aussi lorsque plus tard des influences étrangères vinrent s'exercer sur la pensée et la mentalité des Juifs, le fond de ténacité et de confiance invincible se maintint malgré tout. Au lieu de mettre, comme les Grecs, l'âge d'or dans un passé mythique, grâce aux prophètes, on le mit dans l'avenir et c'est pourquoi le judaïsme a survécu et a prolongé son existence même au-delà du christianisme, qui en est sorti.

3. On sait que l'événement fondamental des débuts du post-exil fut l'établissement d'une législation politique, sociale et religieuse³⁵), d'une Loi. De plus le judaïsme commença à se répandre à l'étranger, et de nombreux groupes s'y organisèrent en dehors de l'influence directe des prêtres. Enfin, les « pieux », que le mouvement macchabéen avait suscités, se séparèrent de l'autorité sacerdotale³⁶), à mesure que celle-ci prit un rôle plus politique que religieux. En conséquence, la piété se laïcisa, se tournant vers la Loi plus que vers le Temple, et la vie religieuse se transporta dans les synagogues avec une nouvelle liturgie: lectures de la Bible³⁷), prières en commun plusieurs fois par jour, etc.³⁸).

35) Cf. LOISY, *Rel. d'Isr.*, p. 191-205; BOUSSET, *Judentum*, p. 69 sqq.

36) Cf. BOUSSET, *Judentum*, p. 193; DENNEFELD, p. 58-60.

37) D'où l'institution des scribes et docteurs de la Loi, qui eurent dans l'opinion du peuple un prestige très supérieur à celui des prêtres.

38) Ainsi apparurent une nouvelle valeur; la doctrine (plus juridique, il est vrai, que théologique; cf. BOUSSET, *Judentum*, p. 153,

4 Mais à l'étranger, le judaïsme ne put pas ne pas subir l'influence des autres cultures. L'hellénisme en particulier introduisit en lui le goût de la pensée et de ce qu'on appela la « Sagesse », très différente sans doute de la science, puisqu'elle s'appliquait surtout à la vie morale, mais différente aussi de la piété, puisqu'elle était réflexion plus que sentiment. De nouvelles tendances se firent jour et donnèrent naissance à toute une littérature mi-critique, mi-religieuse : le livre de *Job*, soulevant le problème de la souffrance du Juste, l'*Ecclésiaste*, proposant une sorte d'épicurisme pratique, les *Proverbes*, essayant d'adapter la morale juive à la pensée grecque ainsi que l'*Ecclésiastique*, la *Sagesse*, ouvrage surtout philosophique.

5. Enfin ce qui acheva la préparation du christianisme, ce fut le messianisme. Sous sa forme eschatologique, il fut une dérivation de l'orgueil national. Mais cette foi en la nation devint en même temps, par suite de l'introduction de certaines notions cosmologiques ou mythologiques, l'espérance d'un renouvellement du monde entier, dans lequel Israël aurait la première place. Alors la piété juive se détacha de plus en plus du présent pour se tourner vers l'avenir ; et en même temps l'âme pieuse se mit à espérer pour elle-même les destinées que la religion promettait à la nation. C'est pourquoi les idées de rétribution future, de jugement et de résurrection prirent un développement considérable. La religion d'Israel devint petit à petit une religion de salut.

C'est à ce moment qu'apparut l'idée d'un Roi-Messie instaurateur du monde futur, idée assez imprécise dans sa forme : tantôt il est le juste souffrant, comme dans le *second-Isaïe*, tantôt il est Fils d'Homme, souverain Juge, comme dans le livre de *Daniel* ; mais idée très puissante par la conviction dont elle était le principe.

L'on en est arrivé ainsi à un sentiment extrêmement complexe, fait de nationalisme et d'individualisme, de fierté d'être juif et de crainte de ne pas mériter de l'être, de confiance et de

mais contenue dans un livre : le canon date à peu près de cette époque) ; une nouvelle tendance : la piété par soumission ; et une nouvelle forme de vie religieuse : la fréquentation des offices. De tout cela le christianisme héritera plus tard.

pessimisme. Cette complexité elle-même fut des plus favorables à la transformation, grâce aux mystères, de la piété juive en piété chrétienne.

III. — *Les Religions à mystères.*

On ne conteste plus guère aujourd'hui que les nombreuses religions à mystères répandues dans le monde gréco-romain aient eu sur le christianisme une réelle influence. Mais la difficulté est de préciser dans quelle mesure celui-ci fut une nouveauté, dans quelle mesure il dérive de ce qui l'a précédé, question que nous n'avons pas à étudier ici. Pour nous en tenir à ce qui concerne la formation de la piété, nous pouvons faire les remarques suivantes :

1. D'abord le principe commun des mystères fut le sacramentalisme : on y accomplissait des rites destinés à produire certains effets sur ceux qui s'y soumettaient, et le principal de ces effets était une renaissance : il y avait mort à l'ancienne vie, résurrection à une nouvelle.

2. D'autre part cette acquisition d'une nouvelle vie était une initiation³⁹⁾, donc un privilège, lequel, réservé d'abord à une catégorie assez restreinte, a ensuite été accordé d'une façon de plus en plus large⁴⁰⁾. C'est pourquoi ces cultes, nés au sein de religions nationales, sont devenus des sectes, fraternités ou églises. Ajoutons que là où il y avait mariage sacré, ce rite devint l'union de la communauté avec son Dieu.

3. En même temps les membres se considéraient comme séparés de la société générale. Les religions de salut en effet se sont constituées au moment où l'ébranlement des grands Etats invitaient chacun à échapper à la destruction menaçante. Par elles on se sentit délivré et donc assuré, soit pour le présent, soit surtout pour l'avenir d'outre-tombe, d'une vie meilleure, qui serait la compensation aux maux d'ici-bas. Enfin cette idée de salut-privilège prit, sinon toujours, du moins assez souvent, le caractère d'un salut-perfection, peut-être sous l'influence

39) Cf. WILL, *Le Culte*, I, p. 133-136.

40) Cf. TOUSSAINT, *Hellénisme*, p. 306.

du stoïcisme. L'initiation devint alors une foi⁴¹⁾, c'est-à-dire une confiance absolue dans les rites et doctrines⁴²⁾ moins à cause de leur vérité qu'à cause de leur valeur morale⁴³⁾.

4. Cette transformation, il faut le reconnaître, ne fut vraiment accomplie que par le contact des mystères, sinon avec l'Evangile, du moins avec le judaïsme. En effet la mise en rapport de l'hellénisme avec les religions orientales a fait se rencontrer l'aristocratie politique, social, esthétique, intellectuel du monde occidental, avec le démocratisme, le mysticisme et le sentimentalisme de l'Orient. Les mystères furent des essais de synthèse, mais des essais partiels. Il fallait un syncrétisme qui eût assez de pensée pour garder la sagesse hellénique, assez de foi pour que cette pensée fût une initiation et d'autre part des rites assurant le salut. Or, le judaïsme était devenu surtout la foi envers le futur règne de Dieu. On lui ajouta un ritualisme, moyen sacramental de la réalisation de ce règne; et c'est ainsi que ce syncrétisme put se réaliser petit à petit grâce aux mystères: c'est donc là principalement que la piété religieuse trouva ce dont elle avait besoin pour devenir la piété chrétienne⁴⁴⁾.

41) Il y a d'autant plus foi qu'ordinairement cette transformation se fait par simplification de ce qu'on est: il y a non seulement « enthousiasme », il y a aussi *ἄπλως*. C'est du reste l'un des points par lesquels les mystères se rapprochent du judaïsme. Cf. WILL, *Culte*, I, p. 122.

42) Ces doctrines sont alors présentées comme révélées, ainsi qu'il en sera dans le mouvement évangélique pour les « mystères du royaume des cieux ».

43) Notons encore que les mystères ont contribué à l'internationalisme de l'idée religieuse. Ils « ont habitué les esprits, non seulement en théorie, mais en pratique à l'idée de dieux s'intéressant à toute l'humanité... Il n'y a pas eu de facteur plus puissant de l'unification religieuse ». TOUSSAINT, *Hellénisme*, p. 117.

44) « La société en Grèce et à Rome était fondée sur la subordination de l'individu à la communauté, du citoyen à l'Etat; elle mettait la sécurité de la République, but suprême de la conduite, au-dessus de la sécurité de l'individu, soit dans ce monde, soit dans l'autre... La propagation des religions orientales changea tout: elle inculqua l'idée que la communion de l'âme avec Dieu et son salut éternel étaient les seuls buts pour lesquels il valait la peine de vivre, des buts en comparaison desquels la prospérité et même l'existence de l'Etat devenaient insignifiantes. Le résultat inévitable de cette doctrine égoïste et immorale fut d'écarter de plus en plus le fidèle du service public, de concentrer ses pensées sur ses propres

IV. — *La Religion chrétienne.*

Si la question des mystères reste obscure, combien plus encore celle des origines du christianisme ! Tout ce que nous savons sur le Christ et les Evangiles, c'est l'impression qu'en eurent des chrétiens vivant un demi-siècle, peut-être plus, après les événements dont ils se réclamaient. Et lorsqu'on essaie de presser ces témoignages pour en tirer la substance historique, elle nous glisse entre les mains, de sorte qu'on finit par se demander s'il reste de quoi affirmer quelque chose. Nul ne nie que les récits du Nouveau Testament n'aient été inspirés par beaucoup d'autres préoccupations que celles de faire une histoire au sens rigoureux du mot, ce qui suffit pour que l'on ne puisse plus s'en servir comme de documents décisifs. Sans doute, il a pu s'y mêler des souvenirs ; mais comment les distinguer de ce qui a été ajouté par les croyances postérieures ?

Fort heureusement, nous n'avons pas ici à résoudre cette question. Il nous suffira de prendre le mouvement chrétien, tel qu'il nous apparaît dans les documents que nous en avons pour y chercher quelle a été, dans le christianisme une fois constitué, la nature propre du sentiment religieux.

1. L'idée centrale de la prédication attribuée à Jésus par les Evangiles Synoptiques est celle du royaume des cieux, laquelle dérive sans doute des espérances juives relatives aux destinées d'Israël. Seulement le nationalisme de ce royaume est mis à l'arrière-plan, ce qui n'est pas absolument nouveau, pas plus que l'idée de Dieu-Père, dont on a voulu faire l'essence de l'Evan-

émotions spirituelles et d'engendrer en lui un mépris pour la vie présente qu'il ne regardait que comme une épreuve préparant à une vie meilleure et éternelle. Le saint et le reclus, dédaigneux du ciel et plongés dans la contemplation extatique du ciel, en vinrent à représenter dans l'opinion populaire l'idéal d'humanité le plus élevé et à remplacer l'ancien idéal du patriote et du héros... Le centre de gravité, pour ainsi dire, se déplaça ; il passa de la vie présente à la vie future... Une désintégration générale du corps politique en résulta... La structure de la société tendit à se résoudre en ses éléments individuels et par là à retomber dans la barbarie... Les hommes refusèrent de défendre leur patrie et même de propager leur espèce... Dans leur préoccupation de sauver leur âme et celle des autres, ils voyaient sans déplaisir périr autour d'eux le monde matériel qu'ils identifiaient avec le principe du mal. » FRAZER, *Atys et Osiris*, p. 28.

gile. Le moyen d'y arriver⁴⁵⁾ est le pardon des péchés, dû surtout à la miséricorde divine⁴⁶⁾, de sorte que le sentiment fondamental du chrétien doit être la confiance en Dieu et l'abandon total à sa volonté. L'homme dans l'Evangile n'est pas plus maître de son destin que dans Homère, mais au lieu de s'y soumettre parce qu'il ne peut faire autrement, il croit que ce destin lui sera bon et il l'aime tel qu'il est, parce qu'il lui vient du Père céleste.

De plus, cette foi-confiance doit se tourner vers la personnalité du Christ. Car, quelle que soit la signification historique des expressions Fils de l'Homme, Fils de Dieu et Messie, le Christ fut surtout le « Seigneur », dont la présence invisible présidait aux réunions, dont les paroles avaient force de loi, dont le nom était tout-puissant, en un mot celui que l'on priait et par qui l'on priait, ministre du culte devenant objet de culte⁴⁷⁾. La piété fut donc la confiance par laquelle on fit de ce « Seigneur » le maître et le principe de la vie morale. En tant que telle, elle a été l'élément fondamental du christianisme primitif, avec rites particuliers — prières et repas en commun — et une signification de salut sacramentellement réalisé par ces rites⁴⁸⁾. Enfin de cette piété est sortie la première Eglise,

45) « A quoi servirait de gagner l'univers si l'on venait à perdre son âme », c'est-à-dire à être exclu du royaume? Pour lui il faut renoncer à tout, même à sa famille et c'est la difficulté de ce renoncement pour le riche qui l'empêche d'y entrer. Remarquons du reste que les protestations des prophètes contre la richesse trouvent leur écho dans l'Evangile, particulièrement dans Luc, où le royaume est présenté comme une compensation future des misères présentes.

46) C'est pour cela qu'un pécheur qui se repent trouve grâce devant Dieu mieux qu'un juste qui persévère (Mt., XVIII, 12-14; Lc., xv, 4-37; XVIII, 9-13), que les pratiques cultuelles, même l'invocation « Seigneur, Seigneur », ne servent de rien, que Dieu préfère au Pharisien qui s'enorgueillit le publicain qui s'humilie. — Il faut remarquer que cette miséricorde dévalorise le ritualisme; de cette idée sortira plus tard le dogme théologique de la gratuité de la grâce. Remarquons encore qu'on ne trouve nulle part dans l'Evangile la préoccupation de modifier les formes rituelles de la prière: il semble au contraire qu'elles soient toutes à rejeter.

47) Cf. WILL, *Culte*, II, page 415 sq. Le même auteur a fait remarquer que dans l'Eglise d'Orient le Christ a été surtout objet de prière et dans l'Eglise d'Occident surtout moyen de prière.

48) Même dans les Synoptiques (cf. Mc IV, 11; Mt. XIII, 11; Lc. VIII, 10), l'Evangile est présenté comme un mystère réservé à des

simple réunion des croyants, elle aussi objet de foi en même temps que moyen de formation de la piété.

Il est vrai qu'à cette notion de l'Eglise, une autre, celle de l'Esprit, principe intérieur des mouvements de piété, a dû parfois se heurter: d'une part les uns ne voulurent relever que de l'Esprit; d'autre part d'autres voulurent soumettre les « charismes » au contrôle d'une majorité. Mais l'Eglise étant comme l'Esprit objet d'un sentiment dont l'essentiel était de se détacher de soi, on a fini par voir en l'une le représentant de l'autre: c'est de là qu'est sortie la piété catholique ⁴⁹⁾.

2. Le premier et sans doute le principal représentant en fut saint Paul ⁵⁰⁾. Sa piété, semble-t-il, ne fut ni la foi-confiance des Synoptiques, ni la foi-soumission demandée par l'Eglise, mais une piété d'apostolat. c'est-à-dire une volonté extrêmement forte et tenace de se réaliser et de se répandre.

Sans chercher si l'origine doit en être attribuée aux mystères ⁵¹⁾, ou à son éducation de Juif helléniste ⁵²⁾, on peut la caractériser ainsi: il vit dans le Christ ressuscité la réalisation de la justice ⁵³⁾, c'est-à-dire d'une régénération totale et du

initiés. L'idée de Mt, XI, 27 (révélation faite aux petits plutôt qu'aux savants) se rattache elle aussi au même sentiment: on donne cette initiation de préférence à ceux que jusqu'ici l'on dédaignait.

⁴⁹⁾ C'est pourquoi nous croyons insuffisant et illusoire d'analyser les croyances chrétiennes en tant qu'idées sans tenir compte de l'élément affectif qui en fut le principe: ou bien on ne réussit à mettre de l'unité dans ces croyances qu'à coups de contresens, en les interprétant à la lumière d'idées postérieures, ou bien l'on n'y voit qu'une mythologie dont la véritable portée échappe complètement.

⁵⁰⁾ Nous n'ignorons pas que, d'après des travaux récents, les épîtres de saint Paul pourraient bien, dans leur teneur actuelle, contenir maints éléments d'origine diverse. Nous prenons ici le paulinisme tel qu'il a été finalement constitué.

⁵¹⁾ Il faut remarquer en effet que l'idée de la résurrection tient une place importante dans les *Epîtres*, ce qui donnerait à penser que Paul n'aurait fait que tourner dans un sens chrétien cette idée, commune à tous les mystères.

⁵²⁾ Cf. TOUSSAINT, *Hellénisme*, p. 185-194.

⁵³⁾ On a discuté à perte de vue pour savoir s'il s'agissait d'une justification intérieure, consistant à rendre juste ou d'une justification extérieure, consistant à déclarer juste. La question a dû se poser en termes tout à fait différents. La justice était, dans le paulinisme, quelque chose comme un titre de noblesse, une sorte

passage de la vie de la chair à la vie de l'esprit. Car c'est le Christ qui est venu remplacer l'homme terrestre ou charnel, qui vit sous la Loi⁵⁴), par l'homme céleste ou spirituel qui vit de la Foi⁵⁵).

Aussi, alors que de la théologie de Paul il restera peu de chose⁵⁶), de sa piété, il restera cette orientation christocentrique qui en est le trait fondamental. De plus cette orientation fut consolidée par le caractère sacramental que Paul contribua plus que personne à donner aux deux cérémonies principales des réunions: le Baptême et l'Eucharistie⁵⁷). Pour celle-ci en particulier, si l'idée de communion est sortie de ce que le Christ était senti présent par les assistants, Paul en a fait le rite par excellence de la transformation de l'homme charnel en homme spirituel. Par ce sacramentalisme la piété s'est accrochée à une réalité sensible capable d'en conserver toute la force affective.

d'entité, modifiant la nature physique de l'être moral, si l'on peut s'exprimer ainsi. Il s'agissait donc de savoir si l'on était juste par la Loi ou par la Foi, de la même façon qu'on pourrait se demander si l'on est noble par naissance ou par acquisition d'un titre de noblesse. Aussi s'est-il violemment dressé contre ceux qui mettaient la justice à la portée de tous et donc l'avilissaient.

⁵⁴) Ainsi l'abrogation de la Loi est la substitution d'une nouvelle économie de salut à l'ancienne, et si les oeuvres ne valent rien, c'est en tant que prescrites par la Loi, alors que la Foi sauve, parce qu'elle est la révélation de la nouvelle économie.

⁵⁵) On pourrait presque dire que saint Paul a vu la Loi avec les yeux d'un orphique qui veut échapper à la roue du destin, et les mystères du salut avec les yeux d'un Juif, qui a besoin de se sentir justifié, c'est-à-dire privilégié de Dieu, suivant les promesses de l'ancienne alliance. — Cf. TOUSSAINT, *Hellénisme*, p. 185-187.

⁵⁶) En effet ni son Christ, nouvel Adam, préexistant en forme de Dieu sans lui être égal, ni son Esprit, principe d'une nouvelle création et source de révélation, ni sa prédestination, ni son opposition à la Loi ne seront retenus par la théologie catholique. Même de sa conception de la Rédemption, il restera peu de chose: elle est pour lui la destruction de l'homme charnel par la mort du Christ et la renaissance de l'homme spirituel par sa résurrection, alors que plus tard, elle sera la délivrance du démon et la restauration de la justice originelle.

⁵⁷) Sur ce point encore l'influence des mystères est incontestable. « La façon dont Paul décrit les effets du rite chrétien coïncide jusque dans les termes avec tout ce que la mystique païenne disait des mystères: toutes les expressions et toutes les images que fournit la littérature des cultes d'Attis, d'Isis et de Mithra se retrouvent presque mot pour mot dans les Epîtres. » TOUSSAINT, *Hellénisme*, p. 312.

3. Le rapport entre les écrits de Paul et les livres johanniques est loin d'être clair. Mais la différence est incontestable : d'une part le Christ est le Verbe Incarné et d'autre part il est l'homme spirituel. De plus, avec Jean, il y a plutôt sublimation que destruction de l'ancienne vie. Par suite la piété johannique est surtout une foi⁵⁸), non pas sans doute la foi-dépouillement, mais une foi-adhésion⁵⁹), moyen d'obtenir la lumière et la vie. Enfin tous ceux qui la possèdent forment entre eux une fraternité, car le Seigneur n'est plus un maître, mais un ami, et les membres ont pour premier devoir de s'aimer comme il les a aimés. Ainsi, dans ce mysticisme, s'il y a davantage de philosophie, il y a aussi davantage de sentiment : l'Evangile y trouve une portée qu'il n'avait pas et la doctrine de Paul une affectivité, qui humanise en quelque sorte sa théologie.

4. Bien d'autres écrits encore ont contribué plus ou moins au développement de la piété chrétienne. Pour nous borner à l'essentiel, remarquons simplement ceci :

D'abord dans les premières communautés, l'objet le plus immédiat de la piété fut le « nom du Seigneur ». De plus les prières d'actions de grâce, l'Eucharistie, prononcées à l'occasion des repas en commun, réalisaient aux yeux de tous la présence réelle⁶⁰) du « Sauveur », constituant ainsi l'assistance en un corps mystique, l'Eglise⁶¹). Enfin le repas en commun

58) Il est possible que le johannisme ait été une réaction contre le docétisme, dont l'opposition paulinienne entre le Christ selon l'Esprit et le Christ selon la chair est quelque peu teintée. D'autre part Jean a subi l'influence de la méthode allégorique très en honneur dans les milieux d'Alexandrie et d'Asie Mineure, laquelle consistait à réaliser en formes d'images des considérations mystiques, au lieu de séparer le mysticisme de tout réalisme.

59) On pourrait presque dire aussi une foi-initiation et comme telle révélatrice. Le Christ serait le mystagogue et le Logos une doctrine servant de mot de passe (BOUSSET, *Kyrios*, p. 206-207; LOISY, *Quatrième Evangile*, p. 58).

60) Peut-être cette présence fut-elle sentie d'autant plus fortement que l'événement de la parousie se faisait attendre : si les sentiments faibles sont détruits par les faits qui les contredisent, les sentiments profonds sont au contraire fortifiés : on s'est résigné à ne pas voir revenir le Christ en le croyant revenu dans les réunions.

61) Il faut remarquer que la transformation du christianisme évangélique en christianisme ecclésiastique vient en grande partie de son transfert dans la mentalité hellénique. Au dualisme juif du

lui-même, compris comme un mémorial de la passion, acquit de plus en plus une valeur de sacrifice, la même que l'on attribua à la mort sur la Croix ⁶²⁾, de telle sorte que le pardon promis par l'Evangile apparut comme réalisé par la Passion.

Par suite l'Eglise-hiérarchique s'est, petit à petit, substituée à l'Eglise-communauté, à mesure que la piété rituelle ⁶³⁾ a été le principe d'une organisation sociale ⁶⁴⁾. De là le souci de maintenir l'unité de doctrine, ce qui ne pouvait se faire que par voie d'autorité. Celle-ci est ensuite devenue objet de piété ⁶⁵⁾, à mesure qu'elle s'est montrée nécessaire au maintien des communautés. C'est pourquoi l'enseignement de l'Eglise, qui d'abord avait été une *lex orandi*, est devenu très vite une *lex credendi*. Dès les premiers siècles, la piété chrétienne a été une piété catholique.

monde présent et du monde futur, d'où est sortie la tendance apocalyptique, s'est substitué le dualisme grec de la matière et de l'esprit. En même temps et par suite tout ce que l'Evangile mettait dans l'avenir, réalisation du royaume, pardon des péchés, etc., est apparu comme réalisé dans le passé: institution de l'Eglise, rédemption sur la Croix, etc. Et la foi en Jésus, prédicateur du royaume, est devenue la foi dans le Christ, Seigneur céleste et Sauveur des hommes. Cf. GOGUEL, *Jésus et l'Eglise*, dans *Rev. d'Hist. et de Phil. rel.*, mai 1933.

⁶²⁾ Signalons que ce ritualisme a trouvé son théoricien dans l'auteur de l'*Epître aux Hébreux*, pour qui Jésus fut le souverain prêtre, c'est-à-dire celui qui, mieux que les prêtres des autres religions, surtout de la juive, mais de la même façon, était capable d'opérer le véritable sacrifice pouvant nous faire trouver grâce auprès de Dieu.

⁶³⁾ On a fait remarquer que le culte s'était de plus en plus matérialisé et que le spiritualisme avait été refoulé par les tendances magiques (WILL, *Culte*, I, p. 151). Peut-être y a-t-il eu adaptation plutôt que refoulement: si le christianisme s'est matérialisé en passant dans le monde païen, ce qui restait de magique dans les anciennes religions s'y est spiritualisé.

⁶⁴⁾ Il faut que chacun trouve dans ceux qui l'entourent un entraînement à aimer ce qu'il aime: toute dissidence diminue la foi et la confiance, parce que le fondement véritable de l'une et de l'autre n'est pas dans la réalité tangible ou évidente de leurs objets, mais dans l'attachement que l'on a pour eux.

⁶⁵⁾ De là les recommandations d'humilité si fréquentes dans les premières littératures chrétiennes, comme du reste dans toute la littérature catholique.

V. — La Liturgie.

Après la période des débuts et dans le cours de l'histoire chrétienne, ce qui a d'abord le plus contribué à la formation de la piété chrétienne, ce fut la liturgie sous ses deux formes principales : la Messe et l'Office.

1. L'histoire de la Messe est extrêmement compliquée. Il semble qu'elle s'est formée par une sorte d'adaptation aux réunions cultuelles imitées de la religion juive et composées de lectures, chants, homélies, prières, etc., du rite eucharistique, distinct ou non des agapes ou repas pris en commun. A en juger par les récits les plus anciens⁶⁶⁾, l'essentiel en fut une prière d'action de grâces récitée sur le pain et le vin. De plus l'influence des mystères s'y est fait sentir, bien que la détermination de cette influence soit très difficile à préciser. Enfin de plus en plus il a été compris comme un rite de communion et de sacrifice : et parce que le souvenir d'un dernier repas du Christ, de la passion et de la mort sur la croix, lui était étroitement rattaché, la Messe est devenue le « sacrement »⁶⁷⁾, c'est-à-dire la réalisation mystique, de toutes les valeurs objets de la piété : le Christ, sa mort rédemptrice, son enseignement, enfin et surtout l'Eglise.

D'autre part, à partir du jour où l'Eglise fut assurée de sa liberté et où la masse du public passa au christianisme, la Messe prit l'aspect matériel que l'on était accoutumé à voir dans les cérémonies religieuses⁶⁸⁾. Le réalisme s'en accrut d'autant⁶⁹⁾.

66) La *Didaché*, la *Ia Clementis* : il n'y est question ni de commémorer la passion, ni de réaliser la présence du Christ. On n'y parle pas non plus de l'institution d'un sacrement. Cf. encore JUSTIN, *Apol.* I, 6 ; TERTULLIEN, *Apol.*, 39. Voir COULANGE, *Messe*, p. 11-15.

67) Il serait intéressant de comparer le sacramentalisme gnostique au sacramentalisme catholique, l'un plus traditionnel, l'autre moins ecclésiastique, mais tous les deux procédant du même initiatisme. Cf. BATIFFOL, *Euch.*, p. 198-203.

68) Cf. les textes cités par COULANGE, *Messe*, p. 131-133 et BATIFFOL, *Euch.*, p. 229-231. Ce dernier donne de saint Cyprien un récit où le pain eucharistique apparaît comme un objet sacré, chargé de propriétés physiques ou un objet-tabou, comme était l'arche d'alliance.

69) Cf. le canon de saint HIPPOLYTE du III^e s. On y trouve une formule dite *anaphore*, dérivant des anciennes prières eucharistiques, et contenant une action de grâces (notre préface actuelle), le récit

Au contraire les esprits à formation plus théologique que religieuse s'attachèrent à des explications symboliques, expliquant l'Eucharistie comme le symbole du corps mystique du Christ, c'est-à-dire de l'Eglise. De là les deux tendances qui ont contribué à la formation du dogme eucharistique, la tendance symboliste et la tendance réaliste, entre lesquelles la pensée théologique et religieuse a hésité pendant de longs siècles.

Enfin dans une troisième période nous assistons précisément à la constitution de la liturgie proprement dite. A mesure que le christianisme devint de plus en plus la religion officielle, ses cérémonies se firent avec une solennité de plus en plus grande. Les deux parties de la Messe, celle des catéchumènes non encore initiés et le mystère chrétien proprement dit, se sont fondues l'une en l'autre. Puis l'Eglise de Rome prit une autorité et un prestige de plus en plus grands, et la liturgie romaine devint celle de tout l'Occident, non sans subir sur quelques détails l'influence des autres liturgies.

En même temps les théologiens, cédant au courant de la dévotion populaire ⁷⁰⁾ essentiellement réaliste, construisirent, non sans de longues discussions, une théorie commune, que le concile de Trente finit par consacrer par le dogme de la transsubstantiation.

2. Il est à penser, en ce qui concerne le Bréviaire ⁷¹⁾, que de très bonne heure, en dehors des réunions eucharistiques, se tinrent d'autres réunions exclusivement consacrées à la prière, à la lecture ou au chant des psaumes ⁷²⁾. Seulement ces réunions

de l'institution et une demande de la venue du Saint-Esprit ; cette dernière prière, dite *épiclèse*, s'est développée par la suite et c'est à elle que l'on attribua le pouvoir de transformer le pain et le vin. A Rome, où la mentalité était plus réaliste, cette *épiclèse* disparut. Elle fut remplacée par le *Suppliques te rogamus*.

⁷⁰⁾ Un exemple frappant de l'influence du public se remarque à propos de l'orientation des églises : on les tourna vers l'est, parce qu'il était inconcevable, par suite des traditions issues du paganisme, que l'on puisse prier autrement qu'en se tournant vers le soleil levant. Et le prêtre, qui à l'origine faisait face à l'assistance, dut pour la même raison lui tourner le dos. Les protestations de ceux qui voyaient dans cette coutume (cf. MOLIEN, p. 63), comme dans l'usage de l'encens (Id., p. 64-65), un reste de paganisme, n'y purent rien changer.

⁷¹⁾ Cf. BATIFFOL, *Histoire du bréviaire romain*.

⁷²⁾ Ces réunions furent d'abord appelées « vigiles », parce qu'elles

se firent en quelque sorte en marge⁷³⁾ du culte public⁷⁴⁾, si bien que l'office⁷⁵⁾ s'est constitué par réaction contre la trop grande extériorité du culte ordinaire. Plus tard, cette piété s'est, petit à petit, imposée à l'Eglise⁷⁶⁾, non sans que la liturgie solennelle et publique ait quelque peu influé sur l'office monastique par l'introduction de la musique⁷⁷⁾, l'institution et l'organisation du chant grégorien, etc.

A partir du neuvième siècle, l'office était constitué dans ses éléments essentiels. Mais alors que dans les monastères il a gardé une place prépondérante, dans la vie séculière on en est arrivé petit à petit à un office plus court⁷⁸⁾ — le bréviaire — qui devint une prière privée, réservée aux prêtres, sans cesser d'être la prière officielle de l'Eglise.

Ainsi l'office est entré du dehors dans l'Eglise plutôt qu'il n'est sorti d'elle. Il est devenu de cette façon une sorte de trait d'union entre la piété individuelle et la prière officielle, entre la spiritualité et la socialité du christianisme. C'est par lui que tout ce qui restait de sacramentel et de magique dans le culte s'est spiritualisé dans une prière plus affective que rituelle, comme l'est celle des *Psaumes*. S'il n'y avait pas eu de sacrements, il n'y aurait eu que très peu de foi catholique;

avaient lieu ou bien le soir après le coucher du soleil, *ad vesperas*, ou bien de très bonne heure le matin, avant son lever, *ad matutinas*.

73) « On ne pouvait plus compter sur le gros des fidèles. Les chrétiens, en devenant plus nombreux, n'étaient pas devenus plus fervents. Ils négligeaient maintenant même la synaxe liturgique du Dimanche, à la grande tristesse de leurs pasteurs. Mais aussi à mesure que l'Eglise, en s'étendant, s'était attiédie, il s'était formé dans son sein un groupement des âmes les plus zélées et les plus ferventes... c'étaient les vierges et les ascètes. » BATIFFOL, *Bréviaire*, p. 17.

74) Cf. BATIFFOL, p. 41-44.

75) La coutume peut se rattacher aux formules juives des «pieux» ou Esséniens. Du reste, c'est en Syrie et à Jérusalem qu'elle est apparue en premier lieu. *Ibid.*, 23-27.

76) *Ibid.*, p. 21, 72-73.

77) *Ibid.*, p. 33-34.

78) Les causes de cette transformation furent multiples : le manque de ferveur (*Ibid.*, p. 198-200), les nécessités de la vie séculière (*Ibid.*, p. 234), etc. Il faut noter que c'est de la cour pontificale (*Ibid.* p. 237-240) qu'est partie cette modification et que l'influence des Franciscains, qui n'eurent pas à l'origine les offices réguliers et solennels des monastères, y contribua beaucoup.

de même s'il n'y avait pas eu le bréviaire, il n'y aurait peut-être eu dans l'Eglise que très peu de piété. Plus exactement cette foi serait restée plus proche du paganisme que de l'Evangile et cette piété plus proche du ritualisme que de la prière chrétienne.

VI. — *Le Monachisme.*

1. Dès l'origine s'est manifestée dans le christianisme la tendance, commune du reste à toutes les religions, à supprimer le plus possible les jouissances de la vie, tendance que l'attente du prochain royaume ne pouvait que fortifier. Bien des hérésies⁷⁹⁾ n'eurent pas d'autre origine: des « ascètes » voulurent en effet avoir une autonomie nuisible à l'unité de l'Eglise et l'on dut réglementer⁸⁰⁾ leurs pratiques comme leurs théories. L'on eut donc à la fois une théologie sur la malignité foncière de l'homme et une morale mettant ce principe en pratique. De là un dualisme fortement accentué entre la nature et la surnature, dualisme qui eut une influence considérable dans la formation ultérieure de la piété.

2. D'autre part, comme à mesure que le christianisme gagnait en extension, il perdait en profondeur⁸¹⁾, ces ascètes finirent par se grouper pour sauvegarder en eux l'intériorité de la piété. Aussi, alors que la forme primitive de l'ascétisme avait été l'érémitisme ou l'anachorétisme⁸²⁾, on en arriva au cénobitisme⁸³⁾. L'association apparut comme un moyen nécessaire pour réagir contre les tendances inévitables de l'ascète à se glorifier de son ascétisme: sans supprimer les mortifications corporelles des anciens ermites, on se mit à leur préférer le renoncement à la volonté propre. Ainsi s'établit une nouvelle valeur religieuse: la Règle.

⁷⁹⁾ Par exemple le marcionisme: tout ce qui est chair est radicalement mauvais; l'encratisme, qui demandait un renoncement absolu; le montanisme, sorte d'illuminationisme, etc.

⁸⁰⁾ Cf. POURRAT, I, 66.

⁸¹⁾ *Ibid.*, I, 118.

⁸²⁾ En Egypte avec Antoine (III^e s.), en Syrie avec saint Jérôme, etc.

⁸³⁾ Avec saint Pacôme (IV^e s.), Hilarion et surtout saint Basile. Cf. SAUDREAU, *Piété*, p. 61; POURRAT, I, p. 141-160.

D'où ce premier résultat : le monachisme devint une forme supérieure de la piété : la vie chrétienne, qui dans le monde avait renoncé à son ésotérisme primitif au profit de son extension sociale, revint par lui à un autre ésotérisme, plus moral, il est vrai, que doctrinal, dans lequel le secret était remplacé par les vœux du moine. En outre, le théocentrisme y fut beaucoup plus accentué : on mit sa piété à devenir bon pour Dieu⁸⁴) au lieu de vouloir rendre Dieu bon pour soi, comme dans la religion ordinaire. Enfin la vertu suprême du moine fut l'humilité⁸⁵) : non pas qu'elle ait été une invention du monachisme, tant s'en faut, mais c'est en lui qu'elle devint plus que jamais le point central de la piété.

3. Un autre résultat en fut les controverses théologiques qui surgirent à propos des rapports entre la nature humaine et la grâce divine⁸⁶). Le pélagianisme, plus ou moins dérivé du stoïcisme, voulut soutenir la vie morale par la force de la volonté humaine et par suite laissait à celle-ci tout son rôle. Saint Augustin⁸⁷) s'opposa de toutes ses forces à une telle conception. S'il est venu à l'Eglise par néo-platonisme, ce fut aussi parce qu'il avait besoin d'une autorité⁸⁸) autant que d'une sagesse⁸⁹). Il l'emporta, parce que la trempe morale

84) Il est à remarquer que l'ascétisme monacal a insisté beaucoup plus sur la destruction des défauts que sur la formation des vertus. Cf. POURRAT, I, 166.

85) On pourrait presque dire que le monachisme sacramentalisa l'humilité de la même façon que la liturgie avait sacramentalisé la prière.

86) Il faut souligner que le problème s'est posé d'abord, non comme un problème de réalité, mais comme un problème de valeurs morales : comment faut-il estimer la part de l'homme et celle de Dieu ? ou plus exactement comment chacun doit-il juger de ce qu'il fait et de ce que Dieu l'aide à faire. La difficulté fut de poser une théorie qui enlevât toute valeur à l'activité humaine sans la décourager.

87) Cf. ALFARIC, *L'Evolution intellectuelle de saint Augustin*.

88) Le prestige intellectuel et moral de l'Eglise contribua beaucoup à sa conversion (*Ibid.*, 229-240, 436). Augustin « aime à se trouver d'accord avec le monde entier et à voir dans la catholicité un signe certain de vérité » (*Ibid.* 255). Le dogmatisme de l'Eglise lui apparut donc comme bien plus solide que tout scepticisme (*Ibid.* 356-358), et si l'autorité était pour lui un argument inférieur, le prestige ne l'en impressionnait pas moins.

89) Il est à penser que l'idée de la corruption de la nature humaine ainsi que celle de la nécessité de la grâce lui vinrent surtout de ses

réclamée par les pélagiens n'était pas le fait de la majorité des hommes, surtout parce qu'il était plus catholique d'appuyer la vie morale sur une autorité que sur un effort personnel⁹⁰).

D'autre part la vie de piété apparut davantage encore comme l'identification de l'âme pieuse au Christ⁹¹) par le moyen de l'Eglise et des sacrements: le réalisme de ces derniers devint ainsi principe de contemplation mystique et de piété plus que moyen d'acquérir des biens matériels. Il en fut de même pour la dévotion marialogique⁹²): la Vierge, de type plus ou moins mythologique qu'elle avait été au début⁹³), devint⁹⁴) un type de perfection. Par elle le christianisme retrouva ce qu'avait eu l'hellénisme et ce qu'avait totalement ignoré le judaïsme, le culte de la femme, soit comme femme, avec cette différence qu'on lui attribua la beauté spirituelle au lieu de celle d'Athéna, soit comme mère, en lui donnant la puissance et la tendresse de Déméter. Cette dévotion n'enleva rien au

propres expériences. De plus son contre-naturalisme a gardé quelque chose de son ancien manichéisme.

⁹⁰) On peut dire que ce principe de l'humilité servit de trait d'union entre la piété orientale et le catholicisme occidental, la première insistant sur le renoncement de l'homme à lui-même, l'autre sur la soumission à l'Eglise. Le dualisme de l'Evangile entre le royaume des cieux et le monde, celui des mystères entre la vie ordinaire et celle des initiés, celui de la piété entre la vie monacale et la vie du « siècle » aboutirent au dualisme de la nature et de la grâce, traduction théorique du dualisme moral de l'estime de Dieu et du mépris de soi. Seulement ce qu'il y avait de trop mystique dans le contre-naturalisme de la piété orientale se traduisit en Occident par le contre-personnalisme de la soumission, soit à la Règle, soit à l'Eglise.

⁹¹) La doctrine de la Rédemption eut chez saint Augustin une forme mythologique assez accentuée, il est vrai. Cependant son Christ fut objet de piété en tant que Verbe (*Scientia nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est*, POURRAT, I, 367), et en tant que principe de vie morale (*Ibid.* I, 294); et le salut est plutôt le perfectionnement de soi que l'acquisition de la vie éternelle: celle-ci n'est du reste que la consécration de celui-là.

⁹²) Il est à remarquer que cette dévotion eut pendant les premiers siècles une place assez restreinte et il est douteux qu'on ait alors adressé à la Vierge des honneurs liturgiques ou même des prières. C. NEUBERT, *Marie*, p. 255-258, 267.

⁹³) Cf. COULANGE, *La Vierge Marie*, p. 13-20.

⁹⁴) C'est qu'en effet elle ne l'avait pas été au début. — Voir dans COULANGE, *Vierge Marie*, p. 59-65 les reproches qui lui sont faits par Tertullien, Origène, Chrysostome, Cyrille de Jérusalem, reproches qui ont souvent fort embarrassé les théologiens.

surnaturalisme de la piété, bien au contraire; mais elle auréola d'esthétique affective un sentiment qui serait resté purement moral.

4. La première en date des règles monacales fut celle de saint Benoît. Tout en laissant leur autonomie aux maisons qui s'en réclamèrent, elle fit déjà du monastère une réalité aussi juridique que religieuse. De plus elle ajouta à la piété liturgique une discipline intérieure et une culture des sentiments, qui deviendront petit à petit l'essentiel de la spiritualité chrétienne. Seulement il arriva que les monastères, après avoir fait de la piété leur raison d'être, se préoccupèrent plus de vivre que de leur raison de vivre. Aussi voyons-nous se succéder nombre de réformes destinées à les ramener à la ferveur primitive.

L'une des principales fut celle de saint Bernard, qui, plus que personne, tourna l'ascétisme en une théologie affective, mettant en un puissant relief les personnalités du Christ et de la Vierge. Ainsi pendant que certains esprits s'efforçaient de rationaliser le christianisme, d'autres construisaient une théologie, toute de sentiment, faite de méditations et de considérations pieuses.

Au treizième siècle, apparut la piété franciscaine qui, outre qu'elle demanda au moine, non seulement l'humilité personnelle, mais encore celle du monastère devant le monde et la poussa jusqu'à la pire humiliation, celle de la pauvreté, contribua puissamment à répandre cette piété en dehors des monastères. En cela surtout François d'Assise réussit pleinement, si bien que grâce à lui, pendant que l'Eglise devenait de plus en plus une puissance politique, elle devenait aussi une maîtresse de vie morale, faisant pénétrer la piété dans le fond des consciences.

Toutefois en y regardant de près, on peut sentir dans ce développement quelque manque d'unité. Car en même temps s'édifiait une théologie savante capable de conquérir les intelligences. Aussi voit-on de plus en plus la piété se séparer de la théologie, malgré des essais plus ou moins heureux⁹⁵⁾ pour les concilier. Voilà comment le monachisme aboutit à deux oeuvres

95) Par exemple chez saint Bonaventure.

aussi différentes, on peut dire aussi contraires, que la *Somme théologique* et l'*Imitation de Jésus-Christ*, l'une résultant de l'appropriation que l'Eglise s'était faite de la vie intellectuelle de son temps, l'autre de la désappropriation qu'au sein de l'Eglise les âmes s'efforçaient de faire d'elles-mêmes⁹⁶).

VII. — L'*Imitation de Jésus-Christ*.

Le petit livre qui porte ce titre marque un point important dans l'histoire de la piété catholique. Il est en effet l'aboutissant le plus net du monachisme⁹⁷. Il s'y rattache en particulier par son mépris de la science⁹⁸) : ce qui compte, ce n'est en aucune façon de savoir, mais de sentir. Il pose donc un moralisme entièrement affectif en réaction directe contre tout intellectualisme spéculatif⁹⁹). Seulement il n'en a pas moins donné

⁹⁶) Du reste à partir de ce moment, la piété est devenue tout à fait une discipline morale, mais s'est séparée de plus en plus et de la science et de la production esthétique, ne vivant, mais y vivant intensément, que là où elle s'était réfugiée, en marge de la vie sociale et intellectuelle. Il est remarquable, en effet, qu'après le moyen-âge, pendant lequel la piété avait produit des oeuvres comme nos églises romanes et nos cathédrales gothiques, on ne puisse guère citer une oeuvre esthétique ni en architecture inspirée du paganisme, ni en littérature, de forme plus classique que religieuse, qui soit d'inspiration directement chrétienne.

⁹⁷) Cependant il n'échappe pas, tant s'en faut, aux influences du dehors. Il y a d'abord en lui une sorte d'épicurisme par lequel il souligne que le renoncement est le meilleur moyen d'acquérir les vrais biens : il s'agit donc de posséder, ce qui est de l'anthropocentrisme ou de la sagesse pratique plutôt que de la piété chrétienne. De plus, il y a dans l'humilité qu'il recommande si constamment, quelque chose de la « modération » grecque : se connaître tel que l'on est pour savoir rester à sa place. Il faut avouer cependant qu'il va plus loin : on doit refuser toute valeur à ce que l'on est et ne jamais s'apprécier favorablement, ce par quoi il retrouve l'opposition absolue mise par le monachisme entre la nature et la grâce.

⁹⁸) Ce ne serait pas assez dire que de lui attribuer l'intention de prémunir ses lecteurs contre les abus de la science. En elle-même la science est totalement inutile et souvent nuisible. « J'aime mieux sentir la componction que d'en savoir la définition », parce qu'en cherchant cette définition, on oublie d'en avoir la réalité, alors que pour l'hellénisme, c'est par la recherche de l'idée que l'on trouve la chose. Il est vrai que l'*Imitation*, tout comme Socrate, réclame la connaissance de soi : seulement, ce n'est pas pour savoir ce que l'on est, c'est pour se mépriser.

⁹⁹) C'est l'affirmation très nette du primat de l'affectivité par opposition à celui de la pensée. On voit par là la différence énorme qui sépare l'*Imitation* de la *Somme Théologique*.

à la piété un objet très défini ¹⁰⁰⁾ et par là il a consolidé l'intellectualisme scolastique sur une affectivité qui fit plus pour la stabilité de l'édifice dogmatique que toutes les spéculations théologiques.

Mais nous trouvons en outre dans ce petit livre, sinon la théorie, du moins la pratique de la discipline intérieure. Nul n'a mieux dit l'utilité du renoncement et nul n'a mieux prêché l'attachement à la grâce pour que l'âme ne détourne jamais vers elle un amour qui doit se tourner entièrement vers Dieu.

Enfin *l'Imitation* garde le sacramentalisme, puisque tout est rattaché à l'Eucharistie; mais il est aisé de remarquer que la piété liturgique y tient une place fort restreinte. De plus, par le fait même que le livre affirme fortement l'affectivité de la vie de piété, il assure son développement en dehors de toute règle comme de tout office. D'où ce résultat: oeuvre écrite par et pour des moines, ce fut sur les laïques qu'elle a exercé le plus d'influence, en transportant définitivement la pratique de la piété dans une discipline tout intérieure et individuelle, celle des « Exercices de piété ». Sans *l'Imitation*, peut-être nous n'aurions jamais eu les *Exercices* de saint Ignace.

VIII. — Les exercices de piété.

1. Après les bouleversements qui résultèrent de la Renaissance et de la Réforme, la piété catholique s'est orientée de plus en plus dans le sens d'une discipline de culture individuelle. Ce fut l'oeuvre d'abord de saint Ignace.

Les *Exercices spirituels* sont en effet une sorte de gymnastique spirituelle, faite sous la surveillance attentive d'un direc-

¹⁰⁰⁾ Il est remarquable que le Christ de *l'Imitation* ressemble fort peu à celui des Evangiles: il n'est ni un thaumaturge, ni un meneur de foules, ni un prédicateur populaire, ni un mystagogue révélant à des initiés les mystères du règne de Dieu, ni le Fils de David, ni le Fils de l'Homme. Il n'est plus même le « Seigneur », objet de culte. Il est le dieu intérieur parlant au fond de la conscience. Notons encore que d'autres oeuvres ont accentué cet objectivisme, par exemple, la *Vie de Jésus* de Ludolphe le Chartreux, suppléant « au silence de l'Evangile par les récits des apocryphes et aussi par des suppositions imaginaires conformes aux vérités de la foi et aux vraisemblances ». POURRAT, II, p. 472.

teur, pour aboutir à un résultat nettement défini à l'avance : on ne cherche pas à découvrir des idées, mais à mettre par-dessous les conceptions de foi une base affective qui en soit le fondement. Le moyen principal en est la « méditation »¹⁰¹⁾, laquelle consiste à mobiliser, si l'on peut dire, toutes les facultés au service d'une idée : on doit ensuite la compléter par toutes sortes d'examens de conscience. Ajoutons qu'il faut pousser la piété jusqu'à une activité d'apostolat. Nous sommes donc bien plus devant la piété d'un soldat¹⁰²⁾, on pourrait dire même d'un partisan, que d'un moine. Et s'il y a dans cette méthode beaucoup de mécanisme¹⁰³⁾, c'est que précisément il s'agit d'embriquer le sujet dans une milice pour le rattacher étroitement à son milieu¹⁰⁴⁾.

2. D'autres courants se firent jour, en même temps pour réagir, non contre la Réforme, mais plutôt contre la Renaissance. Certains¹⁰⁵⁾ poussèrent cette réaction jusqu'à mettre une séparation absolue entre la nature et la grâce, préférant ainsi le développement de la piété en profondeur à son extension dans

101) On propose d'abord au sujet deux « méditations » sur la fin de l'homme, destinées à faire vouloir cette fin, telle qu'elle est enseignée par l'Eglise. Il est à remarquer que le sentiment sur lequel on s'appuie est le désir de « sauver son âme », principe anthropocentrique, puisqu'il fait converger la vie morale vers « son âme », c'est-à-dire vers soi, mais principe plus pédagogique que théorique, destiné à exciter un intérêt affectif pour ensuite le reporter sur Dieu.

102) Il est facile de remarquer l'abondance des comparaisons militaires dans les *Exercices*. Elles ne viennent pas seulement de ce que saint Ignace avait été soldat, mais du but général poursuivi dans son oeuvre.

103) Ce mécanisme se reconnaît dans nombre de détails : réglementation de la journée, détermination des pensées à avoir dès le réveil, postures à prendre pour la prière, etc. Cf. *SECOND*, p. 259. Mais il faut reconnaître qu'il est très souple et relativement facile à adapter aux dispositions de chacun.

104) Ce que l'on est, on l'est à fond, mais on est ce qu'on nous fait. La spiritualité ignatienne ou bien prend l'âme entièrement de façon qu'elle ne soit plus du tout à elle-même, ou bien échoue totalement à s'en emparer.

105) En particulier Port-Royal. Sainte-Beuve a fait remarquer à ce sujet avec beaucoup de justesse que c'est à Port-Royal que revient le mérite d'avoir fait cesser le faux goût « mystico-allégorique » mis en honneur par les disciples de François de Sales, et, en ce qui concerne la dévotion à la Vierge, par les Jésuites. Cf. *FLACHAIRE, La dévotion à la Vierge*. Arnaud a préparé et rendu plus facile le sens chrétien si droit, si solide et si sûr des Bossuet et Bourdaloue.

le monde ; d'autres au contraire essayèrent d'une sorte de concordat par adaptation réciproque. Ce fut le cas des humanistes chrétiens ou dévots, dont le principal fut François de Sales¹⁰⁶).

Sans rien sacrifier ni de l'austérité, ni de l'humilité essentielles à la piété, il sut en effet ajouter le charme, la distinction, la tendresse même qui la rendirent aimable et attachante. De plus, non seulement il s'adressa aux laïques, mais c'est pour eux qu'il travailla spécialement, leur recommandant une « dévotion » qui était le « vrai amour de Dieu ». La règle est simplement remplacée par le directeur de conscience. Enfin il mit l'oraison à leur portée par une méthode plus simple que celle de saint Ignace. Ainsi par lui la piété sortit tout à fait des monastères¹⁰⁷), ce qui eut pour effet d'établir un lien étroit entre elle et la vie morale. Il est vrai que ce qui domine encore c'est ce qu'on a assez improprement appelé les « vertus passives » : tout est subordonné à l'obéissance¹⁰⁸), et à l'humilité¹⁰⁹).

3. Signalons enfin un dernier développement pris par la piété grâce à la spiritualité oratorienne et sulpicienne.

106) Il faut remarquer que c'est à peine si chez François de Sales la nature humaine a subi l'influence du péché originel, puisqu' « au premier regard qu'il (le cœur humain) jette en Dieu... la naturelle et première inclination d'aymer Dieu se réveille en lui » (*Amour*, I, 16). Cette inclination « naturelle » a simplement été affaiblie par le péché.

107) C'est à lui que l'on doit la place faite en spiritualité aux « devoirs d'état », qu'il faisait passer même avant la dévotion (VINCENT, p. 199-201). Seulement si l'accomplissement de ces devoirs est à préférer aux dévotions, c'est parce qu'il le juge nécessaire à la piété : ils lui restent donc en un sens subordonnés (*Ibid.*, 221).

108) Au point de vue de l'obéissance, François de Sales, tout comme Ignace, demande que l'on renonce même à son jugement propre. Pour comprendre ce point, il faut considérer que c'est la vie morale qui est subordonnée à la piété et non le contraire. Par suite l'important n'est pas ce que l'on fait, mais le sentiment avec lequel on le fait. Or il y a plus d'amour à renoncer à son jugement, parce qu'il y a plus de désappropriation en soi.

109) Notons en passant la comparaison de Sainte-Beuve (*Port-Royal*, I, 228) : « Si dans la littérature de la spiritualité, l'*Imitation de Jésus-Christ* est la perfection sobre et inimitable, le Racine du genre, saint François de Sales... en est le Lamartine abondant, exubérant, immodéré, pourtant aimable et délicieux toujours. » Non pas qu'il n'y ait pas chez lui de doctrine, tant s'en faut. Mais sa doctrine, en ce qu'elle a de personnel, est plus basée sur un sentiment que sur une théorie. C'est pourquoi M. Strowski nous paraît plus proche de la vérité en lui reprochant de manquer de décision que M. Vincent en parlant de « système ascétique salésien » (p. 166, n.).

Pierre de Bérulle eut surtout le sens de la transcendance divine : aussi donna-t-il une place importante aux dévotions intermédiaires. Seulement tout chez lui est expliqué par la théologie de l'union hypostatique. Ainsi l'être de raison, placé par les conciles à la tête du dogme, se rejoint avec l'objet de la piété de l'*Imitation* pour former une conception très vivante : le Christ de l'âme pieuse, « Notre-Seigneur ».

La même idée fut reprise par le P. de Condren, qui la compléta par la notion du sacrifice rédempteur. Enfin M. Olier, en soulignant la doctrine du péché originel, accentua l'opposition entre l'esprit de la chair et l'esprit de Jésus. Mais en même temps qu'il mit ainsi un abîme entre l'humain et le divin, il jeta un pont sur cet abîme, par le rôle capital qu'il donna dans sa théologie spirituelle à l'Eucharistie, réalisation du Verbe Incarné.

Ce qu'il y a de remarquable dans cette spiritualité, c'est le fondement doctrinal qu'elle donne à la piété ; elle ajoute ainsi à un sentiment très profond la satisfaction d'idées très claires, justifiant et appuyant ce sentiment. Sans doute ce dernier en est la véritable base psychologique et c'est pour cela qu'avec une telle piété on devient incapable de raisonner autrement que pour se convaincre de ce que l'on aime ; mais aussi grâce à ces idées, on est tellement conquis par la piété que l'on ne peut plus rien comprendre que d'après elle.

4. A partir de maintenant, on peut dire que la piété est constituée dans ses éléments essentiels. Mentionnons seulement d'une part le courant hétérodoxe du quiétisme, poussant l'amour jusqu'à l'indifférence et la passivité totales et remplaçant l'objectivisme par une affectivité toute personnelle ; et, comme contre-partie, le développement de la dévotion au Sacré-Cœur, affirmant elle aussi la prééminence du sentiment, mais en l'objectivant dans un symbole très concret. Cette dévotion a pu n'être pas exempte de mythologie, de superstition, voire même de fétichisme ; mais cet objectivisme a été précisément le moyen d'éviter les inconvénients d'une piété trop affective. De plus cette même dévotion a mis en relief l'idée de « réparation » et fut ainsi une réaction contre l'indifférence religieuse.

Si maintenant, pour conclure cette introduction, nous jetons un coup d'oeil d'ensemble sur ce que nous avons remarqué, nous obtenons les résultats suivants :

a) La piété est issue d'abord de la conscience que l'homme a prise de sa position à l'égard de la société et de la transformation de ses pratiques religieuses par les sentiments de respect et de soumission qu'il leur a ajoutés.

b) Sous sa forme chrétienne, la piété est devenue une confiance dans un avenir meilleur et dans le Christ qui devait être l'instaurateur du royaume de Dieu, une volonté de rénovation et une aspiration mystique à l'union avec Dieu. Le tout s'est objectivé dans un culte sacramentel et dans un dogme définissant la personne du Christ.

c) Au cours des siècles chrétiens, cette piété s'est développée par la liturgie qui en a fortifié les sentiments, par le monachisme qui en a réglementé les tendances ascétiques, par l'intériorisme qui en a discipliné l'affectivité, par les exercices de piété qui l'ont transformée en moyen de culture morale et spirituelle, soit sous forme d'activité à tendances mécaniques, soit sous celle d'affectivité personnelle, soit enfin comme intellectualité mystique.

L'histoire de la piété est donc celle d'un sentiment formé dans la collectivité chrétienne, plutôt que celle des idées de quelques personnalités. Sur la base de ce sentiment s'est établie une pédagogie, suivant laquelle l'Eglise présente à ses fidèles tout un système de culture spirituelle avec l'autorité qu'elle tient de tout son passé. L'individu est ainsi encadré matériellement, moralement, intellectuellement, affectivement. Et bien que ce cadre soit assez riche et assez souple pour lui laisser une part relativement grande de choix parmi les aliments spirituels qui lui sont offerts, il est non seulement invité, mais poussé à ne prendre que ceux-là, pour en recevoir une structure mentale et affective déterminée.

C'est cette structure que nous devons maintenant analyser en détail, pour essayer de la définir, afin de voir ensuite quels en sont les produits.

PREMIÈRE PARTIE

LA PIÉTÉ DANS L'ÉGLISE

CHAPITRE PREMIER

QUESTIONS DE MÉTHODE

I

D'après tout ce qui précède, la piété catholique se présente à nous comme un ensemble de règles, de notions et de sentiments petit à petit élaborés au sein d'une société, l'Eglise. La piété individuelle est inséparable de celle de cette Eglise : toutes les deux ne peuvent se comprendre que l'une par l'autre.

Du reste nul ne nous contredira sur ce point. Il n'est pas un catholique, pas un théologien qui n'affirme qu'il n'y a pas de piété sans l'Eglise, comme il n'y a pas d'Eglise sans la piété, que ce n'est pas la piété des individus qui fait celle de l'Eglise, mais celle de l'Eglise qui fait celle de ses membres. C'est précisément par là que le catholicisme se distingue du protestantisme, pour qui les Eglises sont plus le résultat que le principe de la piété. De plus aucun des éléments n'en a fait partie intégrante que par l'Eglise. Sans doute des individualités ont pu avoir un rôle plus ou moins important dans sa formation. Mais toujours leur influence ne s'est exercée vraiment qu'en union avec celle de l'Eglise : ils n'ont agi sur la piété que dans la mesure où leur travail a continué ce qui le précédait et s'est incorporé dans le catholicisme.

Ceci du reste nous met tout à fait à l'aise en ce qui concerne l'idée de la révélation et nous permet d'aborder ici la question que nous voulons étudier, indépendamment de cette question. Puisque cette révélation n'est connue par les individus que grâce au « magistère de l'Eglise », nous pouvons nous placer au moment où ce magistère s'exerce en offrant sa

doctrine à ses fidèles, sans avoir à rechercher l'origine de cet enseignement en tant que reçu par l'Eglise. En laissant de côté cette question, nous ne lui donnons du reste aucune réponse ni explicite, ni implicite: elle reste ouverte, quel que soit le résultat ultérieur de nos recherches. Nous sommes ainsi prémunis contre tout *a priori* théologique et sommes sûrs qu'aucune opinion préconçue ne risque de troubler, ni dans un sens ni dans l'autre, nos démarches et nos observations.

Nous sommes donc tout à fait en face du fait social, tel que l'a défini M. Durkheim: « une manière d'être, d'agir, de penser, et de sentir, extérieure à l'individu et douée d'un pouvoir de coercition en vertu duquel elle s'impose à lui »¹⁾. Et on peut lui appliquer nettement ces deux principes: « Les individus sont beaucoup plutôt un produit de la vie commune qu'ils ne la déterminent »²⁾; « la vie collective n'est pas née de la vie individuelle, mais c'est au contraire la seconde qui est née de la première »³⁾. Précisons seulement que la coercition dont il est ici question, n'est pas une contrainte physique, mais une éducation morale et qu'elle s'exerce par influence, non par force.

Seulement l'enseignement de l'Eglise lui-même nous signale tout de suite que, si la piété va de la société religieuse à l'individu, elle n'en est pas moins, lorsqu'elle est réalisée, chose proprement individuelle. Il y a une piété enseignante et une piété enseignée: celle-ci est inséparable de la première; mais la première ne suffit pas à réaliser la seconde. Il n'y a pas de piété qui ne soit la piété du coeur en ce qu'il a de plus intime. Et alors la première question qui se pose est celle-ci: quelle différence y a-t-il entre les deux et comment la connaître?

Il serait sans doute d'une très mauvaise méthode de commencer par tel ou tel critère, posé à l'avance, grâce auquel nous discernions ce qui est individuel et ce qui est social. Outre que pratiquement nous n'en trouvons aucun qui réponde à cet usage⁴⁾, nous serions en pleine pétition de principe, puisque

1) DURKHEIM, *Méthode*, p. 8.

2) *Id. Division du travail*, p. 329.

3) *Division du travail*, p. 264.

4) Nous pourrions par exemple distinguer le normal du pathologique. Mais les frontières en sont loin d'être précises. Et comment

c'est cette différence que nous avons à chercher. D'autre part le précepte posé par Durkheim⁵⁾ : regarder les faits par leur extérieur et retenir ceux dont la généralité est la plus grande, ne peut suffire. Car alors ce serait l'individuel qui se trouverait exclu implicitement.

Nous pourrions, il est vrai, distinguer tout simplement l'enseignement théorique, la doctrine de l'Eglise sur la piété, de la mise en pratique individuelle, la première représentant la piété vraiment catholique, la seconde cessant précisément d'être authentique dans la mesure où elle s'écarterait de cet enseignement.

Seulement pour bien comprendre cet enseignement, il faut savoir dans quel rapport exact il se trouve avec la pratique⁶⁾. Lequel dérive de l'autre? Il peut paraître étonnant que l'on se pose une telle question aux yeux de ceux qui, l'ayant tranchée dans un sens ou dans l'autre, trouvent que leur réponse s'impose l'une ou l'autre. Mais nous avons ici, pour rester sur un terrain proprement scientifique, à nous garder soigneusement de toute solution précipitée.

Ou bien l'enseignement dérive de la pratique. Alors comment arrive-t-on à le formuler? L'Eglise ne fait-elle que consacrer les coutumes⁷⁾, transformer le fait en droit, si bien que

déterminer ce qui est normal et ce qui est pathologique? Faut-il s'en rapporter au jugement de l'Eglise? Ce serait confondre *a priori* le normal avec le social et poser tout ce qui serait proprement individuel comme pathologique. En juger autrement serait courir le risque de prendre pour authentiquement catholique ce qui ne l'est pas.

Nous servirons-nous du témoignage des sujets, pour prendre les états éprouvés « tels qu'ils sont éprouvés? » (SEGOND, p. 198). Mais alors nous aurions la définition que le sujet se donne de ses états et de ses idées, laquelle forcément est établie avec le langage conceptuel et verbal dont il dispose. Au lieu de partir d'une donnée, nous partirions d'une interprétation, que nous prendrions comme donnée, ce qui serait d'une très mauvaise méthode. Cf. DURKHEIM, *Règles*, p. 57.

5) *Ibidem*, p. 80.

6) Suivant le principe de M. LEVY-BRUHL : « La science... rendra compte de chaque conscience morale par l'ensemble de la réalité sociale dont cette conscience fait partie » (*Morale et Science des mœurs*, p. 207). Mais il reste à savoir si chaque conscience ne contribue pas à son tour à modifier l'ensemble de cette réalité sociale et comment

7) Bien des idées sans doute ne se comprennent que par des coutumes qui leur sont antérieures et qui en indiquent la signification

la doctrine serait constituée uniquement par l'usage? Distingue-t-elle au contraire ce qui sera sien et donc catholique et ce qui ne le sera pas?

Ou bien c'est la pratique qui dérive de l'enseignement, et alors une question analogue se pose: cet enseignement vient-il de ce qu'il y a eu d'original dans les individualités de l'Eglise, la coutume n'étant qu'un effet, mais cette fois par « imitation » au sens de Tarde? ou bien est-ce encore l'Eglise qui choisit, non plus dans le fait, mais dans les idées de ses membres pour rejeter les unes et consacrer les autres?

Ainsi l'on s'aperçoit que le problème n'est pas tant dans la détermination de ce qui est social et de ce qui ne l'est pas, de ce qui est enseignement et de ce qui est pratique, que dans la définition du rapport entre ces différents éléments. C'est peut-être ce rapport qui constitue la nature de chacun d'eux et non inversement. Mais comment faut-il l'étudier?

Là encore il est important, mais difficile, de se prémunir contre tout préjugé, au sens étymologique du mot. Car la moindre idée préconçue peut nous amener à poser très mal le problème et nous conduire dans l'impasse du cercle vicieux que nous voulons éviter. Par exemple si nous supposons que ce rapport doit être un rapport de cause à effet, il nous arrivera ceci:

Ou bien nous poserons la piété individuelle comme le produit de la piété collective, les sujets nous apparaissant comme manoeuvrés par leur Eglise et leur piété comme un simple écho, ce contre quoi ils protesteront énergiquement: il n'est pas une âme vraiment pieuse, dans le catholicisme comme ailleurs, qui ne réclame sa pleine autonomie, même lorsque sa piété la conduit à l'obéissance absolue. Nous aboutirions ainsi à une conclusion diamétralement opposée aux témoignages que les âmes pieuses rendent sur elles-mêmes; et quelque critique que nous ayons à faire en principe de ce témoignage, cette situation n'en serait pas moins d'avance suspecte. Elle serait en même temps

originelle. Il faut donc juger des faits sociaux d'abord par leur origine plus que par la fin qui leur est attribuée. Mais celle-ci n'en modifie pas moins la signification qu'ils ont aux yeux de ceux qui sont enseignés et qui pratiquent ces coutumes. Et il faut en tenir compte. Cf. DURKHEIM, *Règles*, p. 110-120.

difficile à tenir, parce que défectueuse en son principe : nous aurions posé la question en termes d'efficiencia, au lieu de chercher en quels termes elle se pose.

Ou bien nous mettrons dans l'individuel quelque chose de plus que dans le social ; et ce quelque chose, ou bien les individus l'acquièrent par eux-mêmes et alors nous sommes encore en opposition avec leur témoignage, ou bien ils le reçoivent autrement que par l'Eglise, et alors nous sortons du catholicisme.

Du reste, nous ne devons pas oublier, surtout à propos d'un fait de cette nature, que si le groupement est primitif par rapport à la formation de la piété en ce sens que c'est en lui qu'elle se forme, d'autre part, comme ce groupement est particulier et constitue une société et non la société en général, il arrive que la piété est principe de sa constitution, en ce sens qu'il est d'autant plus fort que la formation de la piété est en lui plus active. Nous n'assistons donc pas à deux phénomènes successifs : organisation d'un groupement, puis formation de la piété ou inversement, mais à un seul : constitution d'un milieu par le moyen de la piété.

II

Tout ceci ne constitue qu'un premier déblaiement du terrain. Il nous faut nous approcher petit à petit de la question pour voir très précisément en quels termes elle se pose.

Nous sommes en face d'une activité à la fois sociale et individuelle. Mais il est un fait qui, en ce qui concerne la piété catholique, ne peut pas ne pas attirer l'attention : cette activité, aussi bien dans l'ensemble de l'Eglise que chez les individus, est dirigée suivant une méthode de pédagogie pratique ; or cette méthode s'inspire d'une doctrine, et celle-ci n'est pas tant la théorie de la piété que l'expression de son objet⁸⁾ : il y a un Dieu, qui a sauvé les hommes, et c'est en se tournant vers lui qu'on se forme à la piété.

⁸⁾ Notons ici et une fois pour toutes que nous prenons ce mot dans le sens A du *Vocabulaire de la Philosophie* : « Ce qui est pensé ou représenté, en tant qu'on le distingue de l'acte par lequel il est pensé » (II, p. 531).

Par suite nous devons tenir compte du rôle de cette doctrine dans la formation de la piété. De plus il est bien évident que l'enseignement de cette doctrine ne se fait pas comme s'il s'agissait simplement d'une théorie à faire comprendre: la piété n'est pas une science, nul ne songera à le contester. Elle peut être sans doute dans une certaine mesure considérée comme un art pratique. Encore faut-il se rappeler que l'Eglise pose une condition essentielle à réaliser dès le principe⁹⁾: on ne peut recevoir aucune formation à la piété, tant qu'on n'a pas d'avance la volonté de cette formation, et cette volonté n'est pas le simple désir d'y être initié, comme s'il s'agissait d'une formation technique quelconque, mais une aspiration positive, qui est déjà de la piété¹⁰⁾.

Le point de départ en est donc la présentation d'un objet qui se rencontre avec la volonté de cet objet; et les deux choses semblent tellement inséparables qu'elles n'en forment qu'une seule. Il ne s'agit pas pour nous de savoir si cet objet est réel ou non, mais dans quelle mesure et de quelle façon il est réellement objet. Nous sommes en face ni d'une éducation de forme uniquement sociale, ni d'un enseignement à caractère théorique, mais d'une action en quelque sorte bilatérale d'une société sur des individus et des individus au sein de cette société. Du moins c'est comme telle qu'elle nous apparaît au premier abord et comme telle que nous devons l'envisager au début de notre étude, si nous voulons ne préjuger en rien du caractère original de ce fait. Il nous restera à définir dans quelle mesure l'offre concourt à la demande ou la présentation à l'acceptation, quelle est ainsi la part de l'action sociale, quelle est celle de l'activité individuelle. Mais nous ne pourrons le faire que si nous prenons le fait de la piété dans son unité originelle et originale,

⁹⁾ « Le désir est le *premier pas* vers la perfection, la condition *sine qua non* pour y parvenir » (TANQUERAY, p. 275).

¹⁰⁾ « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé ». Nous retrouverons souvent ce fait, fondamental dans la vie religieuse. Il ne faut pas se presser d'y voir une pétition de principe; peut-être serait-ce en méconnaître le sens profond. Mais il faut ne jamais l'oublier sous peine de négliger un caractère essentiel de ce que nous avons à étudier.

de façon à le saisir dans son intégrité et à ne pas vicier notre analyse par des distinctions et des abstractions prématurées.

D'autre part, il nous faut également, si nous voulons garder une méthode scientifique en ce qui concerne le fait humain de l'ascèse religieuse — ou si l'on préfère, ce fait en tant qu'il est humain — nous occuper des doctrines de la piété, non en tant que doctrines, pour ce qu'elles représentent, mais en tant qu'objet, pour le fait qu'elles représentent quelque chose. De même que nous devons jamais perdre de vue que les faits¹¹⁾, en pareille matière, ont un caractère idéatif, nous ne devons jamais non plus oublier que les idées doivent être prises par nous comme des faits. Autrement ou bien nous ne verrions que l'extérieur sans rien comprendre au fond des choses, ou bien nous serions maîtres ou disciples au lieu d'être observateurs ou témoins.

Pour la même raison nous examinerons la piété telle qu'elle se pratique en fait plutôt que ce qu'elle doit être d'après la théorie qu'on en donne, de façon à ne pas perdre de vue les réactions obtenues sur les âmes pieuses. D'autre part et en même temps, nous tiendrons compte des idées plus que des actes de piété pour voir comment ces réactions sont obtenues et ce qui en résulte. Nous espérons ainsi éviter à la fois l'*a priori* qui nous ferait poser des jugements de valeur prématurés sur les faits observés ou sur les idées enseignées et celui qui nous ferait méconnaître la signification des uns et des autres en ne regardant que leur aspect extérieur.

Donc les méthodes les plus couramment employées, méthode dite du « comportement », qui consiste à connaître la piété

11) Nous sommes donc tout à fait d'accord avec M. SEGOND (p. 27-28) en traitant les attitudes de la prière, non en tant que vraies ou fausses, mais en tant que faits. Seulement, au lieu de nous placer d'emblée dans les attitudes de la prière intérieure, nous partons des faits les plus objectivement constatables. M. SEGOND a tout à fait raison, à notre avis, de poser un problème psychologique de la prière. Mais il nous a semblé que ce n'était pas par son aspect psychologique qu'il fallait l'aborder, de peur d'oublier le reste ou de n'en pas tenir suffisamment compte. De plus nous aurions craint, pour distinguer ce qui est intérieur de ce qui ne l'est pas, d'user d'idées préjudicielles plus ou moins implicitement supposées, et de parler de la piété tantôt d'après ce qu'elle est, tantôt d'après une idée préconçue sur ce qu'elle doit être. Il faut, croyons-nous, un empirisme intégral, au moins à titre de méthode, de façon à ne voir dans les idées que leur existence en tant que faits, pour saisir ensuite la signification totale de tous les faits.

d'après la façon d'agir extérieurement, et méthode psychologique, qui met en première ligne la conscience que l'âme pieuse se fait de son activité, nous paraissent l'une et l'autre à la fois nécessaires et insuffisantes. La piété n'est ni un fait matériel ni une connaissance théorique. Mais il y a en elle un aspect positif et un aspect représentatif. Il nous faut donc d'abord étudier en détail comment se comporte le chrétien pendant qu'il se forme à la piété, pour commencer par ce qu'il y a de plus positif. Puis nous examinerons le rôle de l'idéologie de la piété dans ce comportement et dans cette formation. Ainsi le rapport de la société à l'individu nous apparaîtra plus intelligible dans l'idéation, si l'on peut dire, des faits par la conscience, et la vie de piété nous apparaîtra plus réelle dans les consciences dont cette idéation est le principe ou le résultat. Et nous aurons plus de chances de voir comment se pose exactement le problème de la piété ou de l'ascétisme religieux.

CHAPITRE SECOND

L'OBJET DE LA PIÉTÉ PRÉSENTÉ PAR L'ÉGLISE.

Nous devons donc avant tout nous rendre compte des conditions dans lesquelles l'Eglise présente à ses fidèles l'objet de la piété. Qu'il n'y ait pas dans cette présentation un enseignement didactique, analogue à ce qui se fait dans les écoles, grandes ou petites, personne ne peut le contester. Le chrétien n'est pas seulement convié à venir s'instruire; et ce ne sont pas des connaissances à acquérir qu'on lui offre. L'objet de la piété — à prendre, bien entendu, cette expression dans son sens le plus général — est d'abord encadré dans des formes déterminées qui le font apparaître à travers une atmosphère particulière. D'autre part, un peu à la façon des initiations d'autrefois — toutes proportions gardées — on ne le présente que graduellement. C'est ce que nous avons à étudier.

Nous prendrons d'abord l'activité de la piété dans ses manifestations les plus élémentaires, celles qui sont aux premiers débuts de l'éducation religieuse, pour y chercher comment la fidèle s'y initie petit à petit à la vie de piété. Les nécessités de l'analyse nous forceront à morceler, en les séparant les unes des autres, les différentes pratiques pieuses; et il pourra paraître parfois artificiel de distinguer en chacune des traits qui en fait appartiennent plus ou moins à toutes. Qu'il suffise de dire ici une fois pour toutes que, si nous étudions les unes après les autres les actions de la piété et si nous rattachons chaque pas fait en avant spécialement à telle ou telle, nous n'oublions pas qu'en réalité ces progrès se réalisent par tout l'ensemble. Nous demandons qu'on ne nous en veuille pas trop si parfois l'analyse déforme un peu cette réalité.

I

*La PRÉSENTATION de l'objet de piété à la
MESSE DOMINICALE.*

Entrons d'abord à l'église. La première pratique que nous y remarquons, la plus visible et la plus commune, c'est l'assistance à la Messe chaque Dimanche. En quoi consiste-t-elle?

D'abord elle est obligatoire pour tout catholique sous peine de péché mortel¹²). Il y a donc quelque contrainte; et celle-ci s'exerce, non seulement sous la forme d'un précepte positif, mais encore par l'opinion: c'est par l'assistance à la Messe que l'on juge le plus souvent de la qualité de catholique pratiquant.

Il convient de souligner qu'il n'est pas indifférent d'assister à telle Messe plutôt qu'à telle autre. Certaines mêmes ne comptent pas¹³). Parmi les autres, il faut aller de préférence à celles de la paroisse qu'on habite, et parmi celles-là choisir la Grand' Messe plutôt que les messes basses¹⁴). Historiquement en effet la première est plus ancienne, et c'est déjà une raison pour la préférer¹⁵). D'autre part elle est — et elle fut jadis plus encore qu'aujourd'hui — la véritable réunion de la paroisse: là se font les annonces hebdomadaires, là les dignitaires laïques ont leur place privilégiée, là le curé peut compter ses fidèles et les voir ensemble ou séparément. Là surtout, ceux-ci se donnent le bon

¹²) Cf. dans VILLIEN, *Commandements*, p. 26-45, l'histoire de cette obligation: c'est par des lois positives, détaillées et avec sanctions que l'on a obtenu, non sans peine, cette assistance. Il est à noter encore que l'obligation d'aller à la Messe de sa propre paroisse n'est pas sans dériver quelque peu du régime féodal et fut poussée au neuvième et douzième siècles jusque là que les curés avaient le devoir d'expulser de leur église les étrangers. L'influence des religieux fit tomber petit à petit cette loi en désuétude.

¹³) Celles que l'on célèbre dans les oratoires privés (*Droit Canon*, c. 1249).

¹⁴) BATIFFOL, *Leçons*, p. 306.

¹⁵) L'usage de la Messe basse date du quatrième siècle, mais n'a été vraiment admis qu'au huitième siècle, non sans être quelque peu suspect, puisqu'alors on interdisait d'y assister (MOLIEN, I, 33; SAUDREAU, 121). Il est à penser que l'origine en fut une interprétation assez magique, qui a porté le public à voir dans la Messe un rite porte-bonheur et donc à l'utiliser le plus possible. La pratique ne fut tout à fait officielle que lorsqu'elle fut imprégnée de piété. Cf. HEILER, *Kath.*, p. 423 sqq.

exemple et se fortifient mutuellement dans l'attachement à leurs habitudes et à leur église.

Toutefois l'assistance aux messes basses est considérée comme suffisante. Elles ont du reste été établies afin de donner aux fidèles le plus de facilités possible pour l'accomplissement du devoir dominical¹⁶).

Il n'y en a pas moins, surtout au point de vue de la piété, une différence énorme entre les deux : l'assistance aux messes ordinaires est beaucoup plus passive qu'à la Grand'Messe. Les chants, la solennité de celle-ci ne peuvent pas ne pas fixer l'attention, tandis qu'aux premières, on n'entend à peu près rien et on ne voit que d'assez loin les gestes du prêtre ; encore la plupart échappent-ils à l'assistance, puisqu'il tourne le dos¹⁷). Toute la participation des fidèles se borne à quelques changements d'attitude : assis, debout ou à genoux. Nécessairement cette messe basse exerce donc par elle-même une moins grande influence, tant au point de vue social : on est moins fortement attaché à la paroisse, qu'au point de vue religieux : on fait acte de présence et rien de plus.

Cette passivité est encore augmentée par ceci : les formules liturgiques sont en latin : la plupart des fidèles ne les comprennent donc pas. On en a donné bien des raisons. La véritable cause en est simplement la tradition, peut-être aussi le besoin d'unité dans l'Eglise romaine¹⁸). Du reste l'autorité ecclésiastique est intervenue à plusieurs reprises pour interdire, non seulement l'emploi de la langue vulgaire, mais même, au moins pendant la Messe, d'autres chants que les chants liturgiques.

Il y a là deux constatations à faire. D'abord la société religieuse n'aime pas les innovations, ce qui est vrai du reste pour toute société. Ensuite les fidèles préfèrent, au moins pour la

¹⁶) Il est intéressant de noter que par là on a préféré augmenter le nombre de ceux qui assistaient à la Messe, au risque de diminuer la piété avec laquelle on y assistait.

¹⁷) Cf. Introduction, p. 40, n. 70.

¹⁸) Il est même à remarquer que les essais de Messe en français, ainsi que les demandes qu'on a pu en faire, ont toujours paru suspects, non seulement à l'Eglise, mais mêmes aux laïques. Cf. GASCOIN, *Les Religions inconnues*, p. 101-103.

plupart, qu'on fasse comme on a toujours fait ; ou bien le moindre changement les rebute¹⁹⁾, ou bien, mal initiés à la signification des formules liturgiques, ils sont assez vite déroutés par des paroles dont ils ne voient pas la portée et, si ces paroles sont en langue vulgaire, ils sentent trop clairement leur inintelligence, ou enfin une langue inconnue possède à leurs yeux plus de prestige et de « numinosité »^{19a)}.

Dans ces conditions, le fidèle qui, théoriquement²⁰⁾, doit s'unir d'intention à tout ce que fait le prêtre, n'apporte guère comme contribution personnelle que sa simple assistance corporelle. Sans doute on ne peut pas alors parler de piété proprement dite. Il y en a pourtant un commencement.

De même si l'on examine les motifs qui font assister à la Messe. Les prédicateurs²¹⁾ sont, en effet, les premiers à déplorer que la grande masse de ceux qui viennent à l'église y soit conduite par de tout autres raisons que par des motifs religieux.

Or, autant il est certain que ces deux faits : assistance purement passive et mondanité des motifs, sont considérés comme des formes inférieures de piété, autant l'on peut affirmer que l'assistance à la Messe, même dans ces conditions, possède déjà quelque valeur religieuse²²⁾. La simple présence en effet implique une certaine adhésion : on se soumet à l'action du culte ; on contribue à entraîner autrui à faire de même, etc.. C'est un acte catholique, au moins en tant que le catho-

19) Pour la même raison, l'usage de la prononciation romaine du latin ne s'est pas introduit en France sans difficultés.

19a) Cf. OTTO, p. 68 sqq. WILL, *Culte*, II, p. 136.

20) « Les plus simples, parmi les fidèles, s'uniront... aux prières du prêtre et diront par exemple: Seigneur... ce prêtre, qui est à l'autel, prie en mon nom et pour moi, écoutez-le. Tout ce qu'il vous dit, je vous le dis; ce qu'il vous promet, je vous le promets... Quand ces sentiments, même à l'état confus, sont dans le cœur d'un chrétien, tout ce qu'il fait, son attitude même, se transforme en prière. » (GUIBERT, *La Piété*, p. 291). On remarquera ici comment c'est le catholicisme qui introduit à la piété et non la piété qui conduit vers le catholicisme. On remarquera aussi combien le fidèle se trouve invité, sinon à être tout à fait passif, du moins à se laisser diriger.

21) Lire par exemple le *Sermon sur le Sacrifice de la Messe* de Bourdaloue (t. II, p. 55 sqq.).

22) Il va sans dire que cela suppose tout de même un minimum de correction dans la tenue et d'intention générale ou implicite d'obéir à l'Eglise en allant à la Messe.

licisme est une société; et comme il est avant tout une société religieuse, il y a dans cet acte un caractère religieux²³). On y trouve donc une certaine efficacité pieuse²⁴), celle-là précisément, au moins en partie, que la théologie définit comme *ex opere operato*²⁵).

II

Mais quels motifs donne-t-on le plus ordinairement aux fidèles pour expliquer cette obligation et les décider à s'y soumettre?

1. D'abord la nécessité de sanctifier le « jour du Seigneur ». L'habitude dérive directement du judaïsme, avec cette différence que le Dimanche a été substitué au jour du sabbat. Il est du reste assez probable que la substitution s'est produite par suite du contact du christianisme avec les coutumes de l'époque: ce n'est qu'après coup qu'on a rattaché ce choix au jour de la résurrection²⁶). Là comme ailleurs, le mythe explicatif est postérieur à ce qu'il explique.

Ainsi le chrétien doit réserver un jour sur sept à ses devoirs de religion. Par suite, alors que le reste de ses occupations le rattache aux sociétés non religieuses, le Dimanche, il resserre son lien avec son Eglise. Le résultat obtenu est donc d'ordre social plutôt que d'ordre individuel.

²³) « Le fait d'y (au culte) vouloir assister, le vague désir de rendre hommage à Dieu, la volonté obscure de gagner le salut par un petit effort... cachent un minimum de religion. » WILL, *Le Culte*, I, p. 56.

²⁴) Bien entendu, nous ne parlons ici que de l'effet psychologique, sans traiter de la question, théologique ou métaphysique, de l'origine, surnaturelle ou non, de l'effet produit par l'assistance à la Messe.

²⁵) RODRIGUEZ, II, VIII, 15; TANQUEREY, p. 185: « Rien ne peut empêcher la réalisation de cet effet, pas même l'indignité du ministre. »

²⁶) « Nous nous assemblons tous les jours du soleil, parce que c'est le premier jour où Dieu... créa le monde et que ce même jour, Jésus-Christ, notre Sauveur ressuscita des morts », JUSTIN, *Apol.*, cité par MOLIEN, II, 10. Il n'y a pas autant de différences qu'il semble au premier abord entre le *dies Solis* et le *dies Dominica*. Du reste bien des coutumes viennent de ce que c'était un jour faste: l'Angelus récité debout, l'interdiction des oeuvres « serviles », par exemple. Cf. MOLIEN, II, 11. Voir par ailleurs LOISY, *La légende de Jésus*, dans *Rev. Hist. Litt. rel.* 1922, p. 457-458.

2. D'autre part la Messe est la commémoration de la mort du Christ et un sacrifice offert à Dieu en expiation des péchés des hommes. Elle est donc l'acte chrétien par excellence: en y assistant l'on prie mieux que partout ailleurs, puisque ce n'est pas le fidèle qui prie, mais le Christ qui prie à sa place. Pour se mettre en communion avec lui, il suffit de faire partie, par la simple présence, de l'Eglise assemblée à la Messe.

Sans doute cette idée est plus ou moins clairement comprise dans la conscience de chacun: c'est précisément dans la mesure où on la comprend que cette assistance est chrétiennement pratiquée. Mais, sans plus parler de ceux qui ne vont à la Messe que par routine, il est aisé de se rendre compte que si la Messe réalise ainsi aux yeux du croyant la passion du Christ, c'est parce qu'il accepte l'enseignement de l'Eglise. En dernière analyse, l'assistance a donc pour but, en tout cas pour résultat, la réalisation de cet enseignement aux yeux des fidèles.

Historiquement en effet, la Messe actuelle dérive des premières réunions chrétiennes. Qui plus est, pendant les premiers siècles, elle a été comprise sans doute comme un sacrement, mais autant, semble-t-il, comme le sacrement du corps mystique du Christ, c'est-à-dire de l'Eglise, que comme celui de la présence réelle de son corps charnel²⁷⁾. C'est du reste à cause de son caractère essentiellement social que défense est faite au prêtre

²⁷⁾ Voir dans COULANGE les principales citations à faire sur ce point (*Messe*, p. 87-104). Contentons-nous des textes suivants de saint Augustin: « Pour votre foi qui veut être instruite, le pain est le corps du Christ, le calice est le sang du Christ. Ceci est vite dit et suffit peut-être à la foi. Mais la foi désire être instruite... Ces choses sont appelées des symboles, parce qu'elles nous montrent un objet et nous en font comprendre un autre... Si vous voulez comprendre le corps du Christ, écoutez l'apôtre disant aux fidèles: Vous êtes le corps du Christ. Si donc vous êtes le corps du Christ, si vous êtes ses membres, c'est votre symbole qui est sur la table du Seigneur... Mais pourquoi ce pain. Écoutons encore l'apôtre. Nous tous, nous sommes un seul pain et un seul corps. (*Sermon* 272). — Le Christ veut nous faire comprendre que cette nourriture et ce breuvage... c'est la société de son corps et de ses membres, c'est-à-dire la sainte Eglise (*In Joan.* 26, 1-12). — Le Seigneur n'a pas craint de dire: Ceci est mon corps, alors qu'il donnait le signe de son corps » (*Contra Adim.* 12). Cf. LAWSON, *L'Eucharistie dans saint Augustin*, dans *Rev. Hist. Litt. rel.* 1920; BATIFFOL, *Euch.*, 24.

de célébrer la Messe, s'il n'a absolument aucune assistance capable de représenter l'Eglise²⁸).

Ainsi se précise l'efficacité *ex opere operato* dont nous parlions plus haut : l'assistance étant un acte d'adhésion à l'Eglise, en tant que société exerçant une action religieuse, elle ne peut pas ne pas affermir, sinon la religiosité, du moins le catholicisme de chacun. On peut n'être pas plus pieux quand on sort de la Messe : on est toujours davantage catholique.

III

Il nous faut étudier maintenant ce que fait à la Messe, non pas le catholique qui ne voit dans cette assistance qu'une formalité habituelle, mais le chrétien qui s'efforce d'y apporter une collaboration plus effective.

Or un fait est remarquable. Nous avons parlé plus haut de la constitution de la liturgie. Elle est aujourd'hui fixée et, principalement pour la Messe, la formule en est définitive. Mais à côté de cette liturgie officielle s'est peu à peu constituée une autre liturgie, c'est-à-dire un ensemble de prières réservées aux fidèles, que nous trouvons à peu de chose près identiques dans la plupart des « paroissiens » vendus comme « livres de messe ». On dirait presque qu'il y a deux degrés d'initiation, celui du prêtre et celui du simple fidèle. Commençons par ce dernier.

Pour nous contenter des prières les plus usuelles, nous y constatons ceci :

D'abord le fidèle est invité à demander à Dieu les dispositions nécessaires pour bien assister à la Messe, conformément à la théorie de la grâce, d'après laquelle nul ne peut faire aucun geste de piété, sans un secours de Dieu²⁹) :

²⁸) Nous n'ignorons pas que la théologie catholique donne un motif tiré de la théorie du sacrifice. Mais là comme pour tous les rites religieux, la cause originelle du rite est tout autre que le motif donné après coup et inspiré par une théologie postérieure.

²⁹) Notons ici en passant que le fidèle n'entre jamais dans une église sans se signer avec un peu d'eau bénite. Le geste se rattache par son origine aux rites de protection employés dans les religions primitives pour se prémunir contre la puissance divine que l'on se propose d'aborder. Il est devenu dans le catholicisme un rite de

« Daignez... suppléer aux dispositions qui me manquent. Disposez mon coeur... fixez mes sens, réglez mon esprit, purifiez mon âme, etc.

Vient ensuite un acte d'adoration :

C'est en votre nom, adorable Trinité, c'est pour vous rendre l'honneur et les hommages qui vous sont dus que j'assiste au très saint et très auguste sacrifice.

Là encore nous pouvons remarquer une allusion théologique, cette fois, à l'idée de la Trinité ; elle est ensuite complétée par une théorie de l'Eucharistie :

Permettez-moi de m'unir d'intention au ministre de vos autels pour offrir la précieuse victime de mon salut et donnez-moi les sentiments que j'aurais eus sur le Calvaire, si j'avais assisté au sacrifice sanglant de votre Passion.

Autre exposé du dogme dans cette formule qui remplace le *Kyrie eleison* :

Divin Créateur de nos âmes, ayez pitié de l'ouvrage de vos mains... Auteur de notre salut, mort pour nous, appliquez-nous les mérites de votre mort et de votre précieux sang.

Au moment de la « collecte », le fidèle est invité à prier en union avec l'Eglise :

Accordez-nous, Seigneur, par l'intercession de la sainte Vierge et des saints que nous honorons, toutes les grâces que votre ministre vous demande, pour lui et pour nous. M'unissant à lui, etc.

Ainsi se trouvent expliqués théologiquement les divers genres de culte adressés à la Vierge et aux saints. C'est encore une préoccupation théologique qui se fait jour dans la prière à lire pendant l'Epître :

Mon Dieu, vous m'avez appelé à la connaissance de votre sainte loi, préférablement à tant de peuples qui vivent dans l'ignorance de vos mystères... j'écoute avec respect les sacrés oracles que vous avez prononcés par la bouche de vos Prophètes.. Que n'ai-je pour vous un coeur semblable à celui des saints de votre Ancien Testament? Que ne puis-je vous désirer avec l'ardeur de vos Patriarches, vous connaître et vous révéler comme vos Prophètes, vous aimer et m'attacher uniquement à vous comme les Apôtres?

purification, rappelant au fidèle la nécessité de ne pas approcher son Dieu sans préparation; mais la première conception n'est pas totalement perdue de vue.

De même pour la comparaison entre les deux Testaments, faite au moment de l'Évangile :

Ce ne sont plus les prophètes ni les Apôtres qui vont m'instruire de mes devoirs, c'est votre Fils unique,

complétée par cette allusion très claire aux controverses sur la foi et les œuvres :

Que me servira lorsque je paraîtrai devant vous, d'avoir eu la foi sans le mérite de la charité et des bonnes œuvres ?

Toutes les autres prières ne font que confirmer cette première impression : nous avons ici bien plus des formules de théologie que des formules de piété. Par exemple :

— sur la doctrine du sacrifice :

J'ose vous présenter cette hostie par les mains du prêtre avec l'intention qu'a eue Jésus-Christ, mon Sauveur, lorsqu'il institua ce sacrifice et qu'il a encore au moment qu'il s'immole ici pour moi.

Je vous l'offre pour reconnaître votre souverain domaine sur moi et sur toutes les créatures. Je vous l'offre pour l'expiation de mes péchés et en actions de grâces de tous les bienfaits dont vous m'avez comblé.

— sur celles de la Grâce et de la Rédemption :

Je vous l'offre enfin... afin d'obtenir... ces grâces précieuses du salut, qui ne peuvent être accordées à un pécheur qu'en vue des mérites de celui qui est le Juste par excellence et qui s'est fait victime de propitiation pour tous.

— sur la communion des saints :

Je vous l'offre pour moi, pour mes parents, pour mes bienfaiteurs, pour mes amis, pour mes ennemis...

Je vous recommande toute l'Eglise catholique, N. S. P. le Pape, notre évêque, tous les pasteurs des âmes, les princes chrétiens et tous les peuples qui croient en vous.

Souvenez-vous des fidèles trépassés et, par les mérites de votre Fils, donnez-leur un lieu de rafraîchissement, de lumière et de paix.

— comme rappel des doctrines de l'Évangile :

N'oubliez pas vos ennemis et les miens... Comblez de bénédictions ceux qui me persécutent et me pardonnez mes péchés comme je leur pardonne tout le mal qu'ils me font ou voudraient me faire ;

— sur les anges :

Par lui tous les esprits bienheureux rendent leurs hommages à Votre Majesté; par lui toutes les Vertus du ciel... s'unissent pour vous glorifier;

— sur la présence réelle dans l'Eucharistie, sur l'Incarnation et la Rédemption :

Verbe Incarné, divin Jésus, vrai Dieu et vrai homme, je crois que vous êtes ici présent; je vous y adore avec humilité; je vous aime de tout mon coeur; et, comme vous y venez pour l'amour de moi, je me consacre entièrement à vous.

J'adore ce sang précieux que vous avez répandu pour tous les hommes...

— sur l'Ancien Testament, figure du Nouveau :

C'est maintenant... que nous vous offrons la victime pure, sainte et sans tache... dont toutes les autres n'étaient que la figure... Il y a plus ici que tous les sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchisedech...

— sur la communion et les conditions dans lesquelles il faut communier :

Qu'il me serait doux, ô mon aimable Sauveur, d'être du nombre de ces heureux chrétiens à qui la pureté de conscience et une tendre pitié permettent d'approcher tous les jours de votre sainte table ³⁰⁾.

Sans doute ces formules ne s'écartent pas complètement de celles du canon. Si on les compare, on se rend compte très facilement qu'il y a adaptation plutôt que nouveauté absolue. Mais c'est précisément ce qu'il y a d'intéressant : on a cru nécessaire de donner à la masse des fidèles des formules s'inspirant plus directement du dogme ecclésiastique que les psaumes et prières antérieurs à la fixation ³¹⁾ de ce dogme. Ainsi l'assistance à la messe est davantage encore *ecclésiastisée*, si l'on peut dire, et le fidèle reçoit pour la direction de sa prière une impulsion proprement dogmatique. Encore une fois, c'est pour que sa prière soit catholique avant d'être une prière, qu'on lui présente ces formules.

³⁰⁾ Il faut remarquer dans cette dernière prière une influence quelque peu janséniste : on y insiste sur la difficulté de communier dignement, alors qu'aujourd'hui on insiste sur la nécessité de communier souvent.

³¹⁾ Il est du reste très facile de voir dans ces formules une inspiration du concile de Trente, celui qui a précisément le plus contribué à cette fixation.

Il ne faut pas oublier, il est vrai, que cette liturgie théologique tend à disparaître et que l'on essaie aujourd'hui de revenir à une liturgie plus traditionnelle. Il suffit pour s'en convaincre de prendre les « Missels » et « Vespéraux » qui ont de plus en plus la faveur et des autorités ecclésiastique et des fidèles³²⁾. D'autres tentatives procèdent de la même idée: on veut faire participer l'assistance aux chants liturgiques³³⁾, on explique davantage ces chants et leur signification, on organise des messes dialoguées dans lesquelles tous répondent aux prières du prêtre, etc. Une telle évolution intéresse le sociologue religieux à plus d'un titre. D'abord elle est la suite naturelle de ce que nous avons vu s'accomplir dans l'histoire de la piété: celle-ci est sortie peu à peu des monastères pour se répandre dans le monde chrétien, séculier et laïque. On veut faire davantage encore ce qui se faisait dans les couvents, de telle sorte que le développement en intensité religieuse du catholicisme cherche à rejoindre son développement en extension.

De plus l'unité de l'Eglise³⁴⁾ se resserre aussi bien dans le temps que dans l'espace: dans l'espace, puisque partout, au moins en Occident, on emploie des formules identiques malgré la diversité des langues; plus encore dans le temps, puisque l'on veut faire ce qui s'est fait jadis.

Ainsi nous arrivons à cette conclusion: non seulement les formules veulent apprendre à prier selon le dogme, mais elles veulent aussi apprendre à prier selon l'Eglise, plus exactement à prier en elle, avec elle et par elle; et le Dieu que l'on prie est, non Dieu en tant que tel, mais le Dieu de l'Eglise, non pas

32) Le fait est d'autant plus intéressant à constater qu'il marque une certaine réaction plus ou moins consciente contre le théologisme établi dans l'Eglise par les conciles de Trente et du Vatican et un progrès vers l'affectivité religieuse.

33) Peut-être même l'attention portée à la liturgie est-elle une réaction contre une préoccupation trop exclusive du nombre des assistants; on préfère que le catholicisme gagne en piété plutôt que de gagner en prestige par l'éclat des cérémonies.

34) L'introduction de la prononciation romaine a pour cause bien plus le désir d'uniformiser la langue liturgique que l'intention de revenir à la prononciation authentique: on doit parler à l'église comme on parle à Rome.

Jésus-Christ, mais le Christ de l'Eglise³⁵). L'objet direct et premier de la piété est donc en somme l'Eglise elle-même. Par suite il ne faut pas voir dans la pratique de la Messe dominicale une routine qui dure simplement parce qu'elle existe depuis longtemps. Bien qu'elle soit définie comme un devoir de religion envers Dieu, elle nous apparaît comme un moyen de mettre la vie religieuse dans le cadre de l'Eglise. C'est du reste pourquoi elle peut s'allier avec un automatisme qui n'a rien de religieux. Mais lorsqu'elle est vraiment un acte de piété, elle se rapporte d'abord à la religion de l'Eglise, qui est la caractéristique essentielle du catholicisme.

Il en résulte que la piété catholique est en premier lieu le résultat d'une influence sociale et pénètre de l'extérieur dans l'âme du fidèle. Celui-ci la reçoit toute faite, telle qu'elle est, se laisse diriger plutôt qu'il ne se dirige. Ce serait sans doute une erreur de penser que cette éducation de la piété par l'Eglise est le tout de la piété; mais c'en serait une non moins grave de croire qu'elle est d'abord dans les sentiments individuels. On est catholique avant d'être pieux.

IV

Il nous reste à analyser les sentiments qui sont pour ainsi dire matérialisés dans cette liturgie et à nous rendre compte de ce qu'est la piété offerte au fidèle qui assiste à la Messe.

1. Celui qui domine, nous venons de le voir, c'est le sentiment³⁶) d'appartenance à l'Eglise. C'est un sentiment plus qu'une idée, d'abord parce qu'il est d'ordre affectif, ensuite parce qu'il existe et se développe sans qu'on en ait une conscience très nette. Le croyant en effet sent qu'il fait partie de l'Eglise, précisément par l'accord qu'il constate entre lui et ceux qui assistent avec lui, constatation qui ne va pas sans une cer-

³⁵) Cf. TANQUERAY, p. 187.

³⁶) Ici, comme la plupart du temps dans les analyses qui suivent, nous prenons ce mot dans son sens général, tel qu'il est défini dans le *Vocabulaire* de LALANDE (sens E): « Connaissances ou savoir donnés d'une manière immédiate, généralement vague..., mais sans analyse ni justification différente de cette impression même » (p. 764-765).

taine émotion, si légère soit-elle : la satisfaction de n'être pas isolé dans la direction qu'il donne à sa vie morale. Sans doute cette satisfaction peut n'avoir qu'un caractère religieux assez faible, surtout lorsqu'on apporte à la Messe plus de mondanité que de piété proprement dite. Mais même alors il y a dans l'âme liaison entre cette satisfaction et les idées ou croyances qui se rapportent à la Messe, si bien que les sentiments prennent une couleur religieuse. A plus forte raison, si l'on va à la Messe avec les dispositions d'un croyant : elles sont alors renforcées par le fait qu'elles sont mises en commun. En même temps l'on s'installe dans cet état affectif, on se prépare à développer son attachement à la religion, à la faire irradier dans le reste de la vie et enfin à recevoir avec faveur les influences qui s'exercent sur soi. En un mot, il y a affermissement d'une certaine émotivité³⁷⁾ par le fait qu'elle est mise en commun et cet affermissement est une « édification », parce qu'elle facilite l'acquisition des sentiments et des tendances du même ordre.

On ne peut mieux comparer l'action de la liturgie qu'à celle de la musique : les auditeurs d'un concert, même peu musiciens, n'ont pendant son exécution qu'une seule âme ; leur état émotif, plus exactement leur activité émotive est la même ; par suite ils sont disposés à recevoir les mêmes influences, à comprendre les mêmes idées. C'est du reste pour cela que la musique a pris dans la liturgie catholique une place prépondérante et contribue à « l'édification » plus peut-être que les paroles chantées³⁸⁾. Il y a des chants de l'Eglise qu'on ne peut entendre sans prier : le chant grégorien en général, des morceaux comme le *Salve Regina*³⁹⁾, mieux encore une simple préface, qui exprime si bien dans sa simplicité la ferveur toujours renouvelée et l'effort continu qui se hausse vers Dieu et se reprend sans cesse, alors que la faiblesse humaine le fait toujours retomber. Ce fut

37) « Les psaumes, les récits bibliques, les leçons des Pères, l'exécution si noble des cérémonies me causaient une sorte d'ivresse » (HOUTIN, *Une vie*, p. 60). « Le goût des choses sensibles et extérieures, l'amour des solennités sacrées, l'attrait de la beauté dans les chants... est le commencement de la piété. » Cf. PERREYVE, *Journée*, p. 25.

38) Cf. WILL, *Culte*, II, p. 144 sqq.; 231.

39) Cf. HUYSMANS, *En route*, p. 9-10; 247; 387-389.

l'erreur du protestantisme⁴⁰), au moins à ses origines, de se priver d'un tel soutien, comme c'est trop souvent celle de ceux qui croient rehausser la liturgie en modernisant la musique, sans souci de la vie religieuse qu'elle exprime: il n'y a pas de pire contresens que de transporter le théâtre à l'église.

Or, justement parce que cette émotivité est sociale, elle détourne l'individu de lui-même pour le porter vers les pensées dont elle est chargée⁴¹). Elle met dans l'âme de l'adoration, du respect, de la pénitence, de la confiance, et elle enseigne les doctrines conformes à ces sentiments. Ou plutôt elle prépare à les comprendre parce qu'elle les fait aimer⁴²). Même la fixité de la liturgie augmente son influence par la conscience qu'elle apporte à chacun d'être dans la lignée des générations passées.

2. Le second sentiment est celui de l'anéantissement, tout au moins de la petitesse et de la faiblesse de l'individu, sentiment du reste corrélatif au premier. On le trouve explicitement formulé dans les prières liturgiques: le *Confiteor* du début, les oraisons, les offrandes, le *Per Dominum nostrum Jesum Christum* qui les termine et rappelle que toute prière serait vaine sans l'intercession du Sauveur. On le trouve dans l'idée générale de la Messe: Dieu n'accepte le sacrifice que parce qu'il ne vient pas de l'homme. On le trouve dans l'attitude recueillie, silencieuse, le plus souvent à genoux ou debout, de l'assistance. On le trouve enfin et surtout dans le peu de place tenue par chacun, au milieu de la foule et sous les voûtes de l'église, avec

⁴⁰) WILL fait remarquer (*Culte*, II, p. 108-109) que s'il y a un hiatus entre le caractère sensible et le caractère religieux des symboles cultuels, « cette méfiance de l'aspect phénoménal » est illogique, parce que le fait de la rédemption a réconcilié Dieu et l'homme et donc le spirituel et le sensible; mais ce hiatus, « on le ressent plus douloureusement qu'ailleurs dans la sphère protestante », et « il ne nous explique pas seulement le spiritualisme avorté du culte protestant, mais nous fait ressentir aussi tout ce qu'il y a de tragique dans son imperfection. »

⁴¹) Aussi ce n'est pas, semble-t-il, par la corrélation du Beau avec Dieu (WILL, *Culte*, I, p. 290), que s'exerce cette influence, mais d'abord par celle d'une sorte d'euphorie reçue de l'extérieur avec les idées à propos desquelles cet état est produit. Il nous restera à voir comment apparaît cette corrélation aux yeux du fidèle.

⁴²) C'est du reste pour cette raison que l'on cherche de plus en plus à faire collaborer l'assistance aux chants liturgiques.

la pensée que cette église n'est que l'une des nombreuses églises de la chrétienté.

Donc si le chrétien apprend à prier par la Messe, il apprend encore à sentir que sa prière, en tant que venant de lui, n'est rien et qu'elle ne vaut que par son union avec toute l'Eglise, y compris son Sauveur qui l'a fondée. Non seulement il entre en communion avec toute une communauté, mais il s'anéantit lui-même dans cette communauté.

Le résultat en est que la prière est davantage prière. On s'élève au-dessus de soi à mesure que l'on s'oublie et on sent mieux que c'est vers le Dieu de toute l'Eglise que l'on s'élève. Il se produit ainsi chez le fidèle qui répond à l'influence exercée sur lui, une sorte de substitution du sentiment de Dieu au sentiment de lui-même, parce qu'il est membre d'un groupement dont il suit la direction et parce que, grâce à ce groupement, son Dieu lui apparaît plus grand et plus réel.

Ainsi, en s'offrant socialement à chaque fidèle et en pénétrant en lui de l'extérieur, la piété n'en devient que plus capable d'agir sur l'intérieur par sa « puissance vitale »⁴³), de l'émouvoir et par suite de se développer en lui. Il va sans dire que cet effet sera plus ou moins pleinement réalisé suivant le degré de préparation de chacun. Seulement, même lorsque cette préparation est minime, il y a action sur le fidèle: s'il n'apprend pas beaucoup à prier par lui-même, il apprend du moins à prier un peu avec l'Eglise. Il arrive sans doute qu'il se contente de cela: l'organisation liturgique l'expose même à ne prier que comme cela, parce que la forme socialisée de la piété présente un certain danger d'automatisme ou d'extériorisme: mais s'il n'y a que cela, il y a au moins cela. Et ce n'est pas rien: c'est le commencement de la piété catholique.

V

Or, dans quelle mesure le fidèle se rend-il compte de l'influence exercée sur lui? Plus précisément, fait-il la distinction entre ce que cette influence lui donne de piété et ce qu'elle lui donne de catholique? Evidemment non, pas plus qu'il ne sépare

43) Cf. WILL, *Le Culte*, II, p. 40.

l'influence de la liturgie de celle de la musique ou de celle de l'enseignement reçu. Le tout entre en lui, tout au moins se présente devant lui, comme un seul bloc. C'est du reste pour cela que tous les détails prennent pour lui une couleur affective particulière.

Ainsi l'analyse que nous venons de faire, et que nous devons faire pour étudier les choses en observateur et non en acteur, est tout le contraire de ce que fait le chrétien qui va à la Messe : au lieu de passer comme nous de détails en détails, il va de l'ensemble aux détails. Il voit ainsi l'objet qui lui est présenté comme un tout unique, et dans la vision qu'il en a, ce qui est proprement objet et ce qui est coloration de cet objet par l'action de l'Eglise, est absolument confondu.

Il n'y a donc pas action mécanique pénétrant petit à petit de l'extérieur vers l'intérieur par ces fenêtres de l'âme que sont les idées et les émotions. Il y a une seule et même action commune au fidèle et à l'Eglise. Ce n'est pas tant l'Eglise qui agit sur le fidèle que le fidèle qui se trouve agir en elle et avec elle. Il est passif en ce sens qu'il se laisse conduire, à peu près comme un touriste se laisse guider ; mais il n'en agit pas moins, de la même façon que le touriste marche sous cette direction. Son activité personnelle n'est pas à proportion de ce qu'il fait, mais plutôt du degré de conscience avec laquelle il le fait.

Il en résulte qu'il n'y a pas précisément, entre le chrétien purement passif et le fidèle plus attentif à la Messe, une différence de degré, comme si l'un avait simplement plus de piété que l'autre. Ce qui les distingue, c'est non pas la quantité de leur action, mais plutôt sa qualité. Le second possède une piété véritablement autre, constituée par une conscience toute nouvelle de ce qu'il fait, et ce que l'on désigne par l'expression « plus fervent » se rapporte en réalité à une modalité différente de la piété. Il est ainsi facile de se rendre compte que la dévotion ne se développe pas par l'addition de certains sentiments à d'autres déjà acquis, encore moins par l'intensification, si l'on peut dire, des sentiments que l'on avait déjà, mais par une transformation dans la nature de ces sentiments.

Or, à considérer ces sentiments par la conscience que le fidèle en a, cette transformation est celle-ci : grâce à eux, l'objet

de la piété, tel qu'il est présenté par l'Eglise, devient beaucoup plus visible, plus exactement, il est beaucoup mieux vu.

En effet, ce que l'on trouve dans l'assistance à la Messe, ce sont des thèmes⁴⁴⁾, très variés, parmi lesquels du reste il est loisible de choisir, thèmes qui deviennent le centre de la représentation que l'on se fait et de la piété et de son objet. Ces thèmes sont saisis dans la mesure où le fidèle est entraîné à agir devant eux. De la même façon, pour reprendre notre comparaison de tout à l'heure, qu'un touriste, que nous supposons ici de culture assez peu originale comme l'est celle du chrétien ordinaire, se sert des explications de son guide et de toutes les influences qu'on lui fait subir, pour voir ce qu'on lui montre tel qu'on le lui montre et pour lui attribuer par là un degré plus ou moins vif de réalité, de même un fidèle, après s'être mis dans un certain état de sensibilité et d'intellection⁴⁵⁾, se sert de ce qu'on lui dit, de ce qu'il entend ou de ce qu'il lit, pour se faire une idée précise de tout cela. Et plus cette idée devient précise en lui à cause de l'activité qu'il fournit, plus ces thèmes lui paraissent représentatifs de réalités.

C'est ainsi que l'objet de la piété devient présent devant lui autant dans la mesure où il ouvre les yeux comme on lui montre à le faire que dans celle où on lui présente cet objet. Il ne le voit qu'indirectement, à travers une atmosphère spéciale, et en cela consiste l'oeuvre sociale de l'Eglise; il ne l'en voit pas moins comme distinct de lui, d'autant plus distinct et d'autant plus présent, que, sous les multiples invitations qu'on lui en fait, il ouvre davantage les yeux. Ainsi tous ces thèmes, qui expliquent et développent les idées et les sentiments de piété, deviennent pour lui, non plus des interprétations, mais

44) « Sujet de réflexion, de développement ou de discussion », *Vocabulaire*, p. 885.

45) Notons en passant que la nécessité de cette « préperception » n'existe pas seulement pour la cérémonie elle-même: elle existe aussi pour tout ce qui l'entoure. Un croyant aura toujours d'une église une impression esthétique différente de celle de l'incrédule. Un protestant appréciera son temple autrement qu'un catholique, etc. Cf. WILL, *Culte*, II, p. 47. Mais si pénétré que soit l'objet de subjectivité, ce n'en est pas moins l'objectivité qui tient le premier plan aux yeux du sujet.

des réalités. Il se trouve placé devant eux comme devant des choses qui s'imposent à lui.

Donc la première action de l'Eglise ne porte pas tant sur les attitudes que l'on fait prendre au fidèle que sur la vision d'un objet, vision qui peut n'être que la conséquence de cette attitude, mais qui se présente comme son principe. L'école sociologique a tout à fait raison quand elle souligne la part énorme d'influences sociales dans le développement de la vie religieuse. Mais il faut ajouter que ces influences sociales apparaissent aux yeux de chacun, non pas comme l'action de la société ou de la collectivité, mais comme celle d'une réalité. Sans doute encore il est exact que le véritable objet religieux se trouve être l'Eglise elle-même; mais il ne faut pas perdre de vue que ce n'est pas en tant qu'Eglise qu'il apparaît: c'est en tant que réalité dont l'Eglise est elle-même le résultat.

Ce point est important. On voit par suite que, quelle que soit la part de subjectivité, sociale ou individuelle, qu'il y a dans le développement de la piété, ce développement ne se fait que parce que la conscience y voit une objectivité. Que ce soit ou non une illusion, nous devons en tenir compte pour comprendre quelle va être maintenant l'attitude intime et profonde de cette conscience devant l'objet qui lui est ainsi présenté.

II

L'ACCEPTION de l'objet de la piété
par la CONFESSION et la COMMUNION annuelles.

L'objet de la piété est donc présent devant le fidèle ; et cette présence devient effective, sinon ontologiquement, du moins pratiquement, dans la mesure où le sujet est amené à agir dans le sens de l'Eglise. Toutefois cette présence, même constatée, ne peut évidemment pas constituer la piété. Il ne suffit pas de voir, il faut regarder, et pour cela accepter cette présence. L'Eglise ne se contente donc pas de présenter et de rendre visible ce qu'elle enseigne : elle demande que l'on consente à cette présentation, pour que l'objet devienne réellement connu et saisi.

C'est pour cela qu'avec l'assistance à la Messe chaque Dimanche, elle prescrit chaque année la pratique des Pâques, c'est-à-dire de la confession et de la communion. Nous devons maintenant étudier l'une et l'autre de ces deux obligations.

I

Nous ne pouvons songer à faire ici une histoire complète du sacrement de Pénitence ⁴⁶⁾, dans laquelle du reste beaucoup de points sont encore obscurs. Les données les plus certaines que nous pouvons avoir nous semblent être celles-ci :

1. La confession sacramentelle dérive d'un rite de confession des péchés commun à presque toutes les religions ⁴⁷⁾, rite dont le but était précisément la purification de ces péchés ⁴⁸⁾. Mais ce rite a d'abord été collectif, comme il l'était dans les

⁴⁶⁾ Cf. NORMAND, *La Confession*.

⁴⁷⁾ Cf. FRAZER, *Tabou*, p. 177, 180-183; *le Bouc émissaire*, p. 31, 115. Noter ce détail : « S'ils (les Carriens) cachent un seul de leurs crimes, ils croient tout aussi fortement qu'ils vont mourir d'une mort prochaine. »

⁴⁸⁾ Le caractère en fut d'abord magique : la confession était un moyen direct de faire sortir le péché de soi.

communautés juives⁴⁹), consistant en une confession générale qu'on avait péché, analogue à celle que l'on trouve encore dans les prières du début de la Messe et d'un grand nombre d'autres textes liturgiques.

2. A cette pratique s'est ajoutée une discipline pénitentielle pour les crimes commis par des membres de l'Eglise, discipline exigée comme moyen de réconciliation et avec Dieu et avec l'Eglise. La confession en faisait partie intégrante, mais l'essentiel en était la pénitence plus ou moins longue et sévère qui était exigée⁵⁰).

3. D'autre part la coutume s'est établie dans les monastères de la « coulpe », par laquelle chaque moine faisait, soit en public devant la communauté, soit en particulier à l'abbé l'aveu de ses fautes⁵¹).

A mesure que la piété est sortie des monastères, ces deux pratiques se sont petit à petit rejointes, la première s'adoucissant de plus en plus et la seconde devenant un moyen d'effacer les péchés. De là la confession auriculaire et sacramentelle, à peu près telle qu'elle est maintenant et que le concile de Latran a rendue obligatoire en 1215.

Mentionnons encore que le pouvoir d'effacer les péchés fut attribué d'abord aux pratiques de pénitence: aussi avait-on établi une sorte de tarif⁵²) de ce qu'il fallait faire suivant les

49) Cf. NORMAND, p. 24; MOLLIEN, I, p. 131.

50) Il n'est pas inutile de remarquer qu'il n'y avait alors nulle confession sacramentelle faite à un prêtre pour recevoir l'absolution. Cf. BOUDINHON, dans *Rev. Hist. Litt. rel.* 1897, p. 330-334. Tout ce dont parle BATEFFOL (*Etudes*, t. I), se rapporte à la discipline pénitentielle et lui-même est obligé d'avouer, s'appuyant sur l'autorité de Mgr DUCHESNE (p. 200), « qu'à côté de la procédure constituée par la satisfaction publique ou exomologèse, il n'existait pas de voie plus courte... pas de pénitence dont tous les actes fussent sans exception secrets ». Saint Augustin ne connaît que trois manières de faire pénitence: la préparation au baptême, la prière et la pénitence publique pour les péchés graves (NORMAND, p. 57-60). Et saint Grégoire, pour qu'un moine, à l'article de la mort « fut purifié de son crime », défendit à qui que ce soit de l'approcher de façon à lui faire sentir l'horreur de sa faute (*Ibid.*, p. 61-62).

51) Cf. COULANGE, *Cat.*, II, p. 101 sqq.

52) Cf. NORMAND, p. 113. De cette pénitence tarifiée sont sorties la pratique des indulgences et celle du Wehrgeld (remise des péchés contre une somme d'argent).

fautes commises, tarif qui a rendu nécessaire l'aveu des fautes. On se contentait ainsi d'indiquer au pénitent ce qui lui était imposé et on y ajoutait une prière pour obtenir le pardon de Dieu, prière⁵³⁾ qui est devenue notre formule actuelle de l'absolution.

Or quelle est l'influence de la pratique de ce sacrement sur le développement de la piété?

I. Notons tout de suite combien est difficile cette étude. Nous pouvons savoir ce qui est prescrit relativement à la Pénitence. Comment savoir ce qui se pratique en fait? Les âmes pieuses se racontent elles-mêmes assez souvent; mais les catholiques pratiquants qui se contentent d'une confession annuelle, n'en parlent pour ainsi dire jamais. Il ne nous reste que les desiderata exprimés par les prédicateurs et ce que veulent bien dire les confesseurs quand on les interroge. Nous ne pouvons donc apporter ici que des observations recueillies un peu au hasard, espérant qu'elles seront, sinon suffisantes, du moins utiles.

Or l'une des remarques les plus fréquemment entendues est celle-ci: beaucoup de confesseurs se plaignent du peu de sincérité des confessions faites au moment de Pâques: la plupart sont accomplies par routine, ou par souci d'être bien vu de son entourage ou pour tout autre motif du même genre. Nous pouvons en conclure que, pour la confession comme pour la Messe dominicale, on ne voit que ce par quoi la religion est chose sociale, pas du tout ce par quoi cette pratique est chose religieuse.

Sans doute le fait n'aurait pas lieu de nous arrêter s'il n'y avait là qu'un abus ou un mauvais usage: le sociologue n'a pas à tenir compte, pour comprendre une loi, de ceux qui s'efforcent de la tourner. Mais il est à considérer que, dans le grand

⁵³⁾ *Rev. Hist. Litt. rel.* 1922, p. 118-126. Il ne faut pas oublier, pour se rendre compte comment l'on est passé d'une formule dépréciative à une formule sacramentelle, que même la prière, comme toutes les prières des religions anciennes, était censée avoir par elle-même un pouvoir réalisateur plus ou moins magique. En faisant de l'absolution la forme du sacrement de pénitence, la théologie n'a fait que consacrer un courant de pensée fortement ancré dans les habitudes populaires.

nombre de fidèles médiocres, beaucoup ne soupçonnent qu'à peine ou même pas du tout la médiocrité de leur confession. Ils agissent un peu comme les primitifs, accomplissant leur acte comme un rite plus ou moins magique qui leur épargne les inconvénients du péché, lequel n'est pour eux qu'une violation d'un *tabou*. C'est du reste pour cela que leur accusation porte à peu près exclusivement sur les manquements aux préceptes de l'Eglise, bien plus que sur leur vie morale. La confession annuelle est donc un moyen de profiter de la puissance religieuse attribuée à l'Eglise.

Or, à ce désir s'ajoute une certaine soumission aux préceptes de la société religieuse⁵⁴). Il y a donc, dans la proportion où cette soumission dépasse l'utilitarisme magique du sacrement, un commencement de religion et de piété. Par là le fidèle s'ouvre aux influences exercées sur lui par le catholicisme. Ainsi là encore c'est par le catholicisme qu'on devient religieux plutôt que l'inverse.

II. — Mais ceci n'est qu'une vue superficielle de la question. Si beaucoup ne se préoccupent que de se mettre en règle avec la loi ecclésiastique, d'autres, ceux-là précisément qui commencent à avoir quelque piété, même parmi ceux qui ne se confessent qu'une fois par an, veulent plus que ce strict minimum. Leur nombre ou leur proportion importe peu. Précisément parce que le catholicisme conduit vers la religion et la piété par le moyen de la confession, nous devons chercher en quoi consistent cette religion et cette piété, en regardant de plus près comment se fait cette confession et quels en sont très précisément les résultats.

Elle comporte trois actes différents:

- a) un examen de conscience,
- b) l'expression du regret et du ferme-propos,

⁵⁴) Il faut remarquer dans quel sens a évolué l'obligation de la confession annuelle: elle n'a pas été précisément la codification d'une coutume établie, mais d'abord un règlement très sévère, sous peine de privation de sépulture, parfois sous peine d'amende (VILLIEN, *Commandements*, p. 177), et donc un acte d'autorité, avant d'être un acte d'éducation religieuse. Il y a eu du reste faillite de cette autorité, puisque c'est le grand nombre des délinquants qui a forcé le législateur ecclésiastique à se montrer moins sévère.

c) une pénitence à accomplir.

Or, si nous prenons les livres de piété ou manuels dont on se sert le plus souvent pour la préparation de la confession, nous pouvons faire les remarques suivantes :

1. L'examen se fait suivant deux méthodes, ou bien en prenant les uns après les autres les différents commandements de Dieu et de l'Eglise et les péchés capitaux ou bien en examinant les principaux devoirs envers Dieu, envers le prochain, envers soi-même. Sous chacune de ces rubriques se trouvent un certain nombre de questions, au moyen desquelles on examine les manquements que l'on a pu commettre. Il est entendu que cette liste n'est pas exhaustive : ce n'est qu'un aide-mémoire destiné à provoquer les souvenirs et réflexions. Du reste il n'est ni obligatoire ni nécessaire de s'en servir : lorsqu'on a un vif sentiment de ses fautes, à plus forte raison si l'on va se confesser pour obtenir l'absolution d'une faute dont le remords pèse, il n'est pas besoin d'un tel examen pour se rappeler ce que l'on doit accuser.

Mais ces deux derniers cas ne sont pas ceux que nous étudions ici. Qu'en est-il au sujet de ceux qui se servent de ces interrogatoires pour préparer leur confession annuelle ?

Il arrive alors ceci : ce n'est pas par le regret, au moins senti, que l'on arrive à la pensée des fautes, mais c'est la pensée des fautes qui amène le regret. Cette pensée elle-même se fait par la comparaison avec les préceptes de l'Eglise, si bien qu'en dernière analyse, c'est en tant que membre de l'Eglise que l'on s'examine pour savoir si on l'est réellement autant qu'on devrait l'être.

Par suite les fautes sont envisagées d'abord comme des violations de règles plutôt que comme des actes moralement mauvais. Plus exactement le sentiment moral pénètre dans l'âme à la faveur du sentiment de désaccord avec les préceptes. La conscience se trouve ainsi à la fois affermie par le fait qu'on s'examine et informée, si l'on peut dire, en tant que conscience chrétienne. L'effort de restauration morale, que commence cet examen, consiste d'abord en une restauration catholique. On en arrive donc à prendre comme objet de la volonté, non pas précisément la volonté du bien, mais la volonté de Dieu, telle

que la présente l'Eglise. De même que la Messe avait mis au premier plan des valeurs religieuses l'Eglise en tant que société cultuelle et dogmatique, de même la confession met au premier plan l'Eglise, en tant que législatrice de vie morale.

2. La contrition en droit est plus nécessaire que la confession. En fait elle est plus négligée, parce qu'elle ne se traduit pas par un acte aussi positif que l'aveu des fautes.

Du reste, si on lit ce que les manuels de piété ou les paroisiens contiennent comme motifs de piété ou comme expression de contrition, il est une remarque que l'on ne peut pas ne pas faire : la disproportion énorme entre les sentiments exprimés dans ces formules et les sentiments que peut avoir normalement un chrétien ordinaire, même bien disposé. Par exemple :

Ai-je bien pu pécher en votre présence, connaissant combien le péché vous déplaît et abusant même de vos bienfaits pour vous offenser...

Apaisez votre colère, ne me punissez pas selon les rigueurs de votre justice...

Je les (mes péchés) déteste, je voudrais les effacer de mon sang et réparer, même au prix de tout ce que j'ai de plus cher, le déplaisir qu'ils vous ont causé.

Je devrais mourir plutôt que de vous offenser..., etc., etc.

Il est évident que le chrétien qui se confesse chaque année n'éprouve absolument pas au sujet de ses fautes des sentiments aussi violents. On le fait parler et penser comme s'il avait commis de grands crimes, alors qu'il n'en est rien. Ces formules ne peuvent donc pas correspondre à un état affectif réel.

Mais il faut se souvenir que, d'après la théologie, il n'est pas du tout nécessaire que la contrition soit fortement sentie ni accompagnée d'émotions vives ; — au contraire cela ne suffirait pas — il faut simplement qu'elle soit un acte réel de volonté. On comprend alors la portée de ces formules : elles sont destinées, non à provoquer les émotions dont elles semblent l'expression, mais à susciter un consentement de la volonté, par lequel le regret et le ferme-propos sont, sinon voulant, du moins voulus. L'un et l'autre pénètrent ainsi par l'extérieur dans l'âme, puisque le fidèle n'a qu'à adhérer aux sentiments que l'Eglise lui présente comme devant être les siens.

3. Reste la satisfaction ou pénitence. Nous n'avons pas à nous occuper ici de la satisfaction proprement dite, restitution de biens mal acquis, réparation de dommages causés, que le confesseur doit toujours exiger lorsque l'aveu a comporté des fautes graves, puisque nous examinons moins le sacrement de Pénitence que la pratique annuelle de la confession en tant que telle et comme acte de religion. Dans ce cas, comme le plus fréquemment les fautes accusées sont relativement légères, la pénitence imposée n'est alors qu'un acte de piété, récitation d'une prière ou autre, plus ou moins en proportion avec ce que l'on a accusé. Cela ne peut apparaître aux yeux du pénitent que comme une satisfaction envers Dieu.

Mais l'important est que cette satisfaction est fixée par le confesseur; et c'est comme telle que l'acte demandé possède une efficacité plus grande qu'une prière dite spontanément. De plus le fidèle, la plupart du temps, ne tient aucun compte des distinctions théologiques relatives à cette efficacité sur le *reatus culpae* et sur le *reatus poenae*, de telle sorte que l'accomplissement de sa pénitence revêt toujours plus ou moins un caractère quelque peu magique. Et surtout il accomplit, en la faisant, un acte d'obéissance et de foi en l'autorité religieuse de l'Eglise. La volonté est orientée sans doute vers son amélioration morale, puisque l'on doit prendre la résolution de ne plus retomber dans les mêmes fautes; mais elle est orientée surtout vers une amélioration, dont c'est l'Eglise qui est la directrice.

Il apparaît donc que le degré de piété qui consiste à ajouter la confession annuelle à la pratique de la Messe dominicale, a pour objet et pour résultat de renouveler et de fortifier l'adhésion de la volonté et de la conscience à l'Eglise. C'est moins une piété envers Dieu qu'une piété envers l'Eglise. Plus exactement celle-là se développe par celle-ci. Nous voyons ainsi que le sentiment religieux pénètre de l'extérieur vers l'intérieur et essaie de transformer les consciences en commençant par les conformiser, si l'on peut dire, aux principes et aux directions de l'Eglise. La Messe affermit la foi en elle, la confession affermit l'obéissance et la soumission de la volonté.

II

La communion annuelle, ce qu'on appelle « les Pâques », est un acte encore plus ecclésiastique et c'est surtout comme tel que l'envisagent ceux qui s'y soumettent.

Théoriquement en effet, la plupart, sinon tous, savent que « faire ses Pâques », c'est recevoir le sacrement de l'Eucharistie et que ce sacrement contient le corps et le sang de Jésus-Christ. Mais, sauf pour les fidèles dont le degré de formation à la piété est assez élevé, cette connaissance n'éveille d'abord aucune émotion à proprement parler. Elle tient dans leur conscience religieuse la place que tiendrait une explication technique d'un fait quelconque : elle est ce qu'ils doivent savoir, elle ne correspond qu'en partie à la conscience qu'ils ont de ce qu'ils font.

Là encore, plus que pour la confession, il est extrêmement difficile de se rendre compte de ce qu'est cette conscience. La confession demande un effort de réflexion et il y a nécessairement une part plus ou moins grande, mais toujours réelle, d'activité personnelle. Dans la communion, au contraire, quoiqu'il en soit des conditions nécessaires pour qu'elle se fasse bien, il est beaucoup plus facile d'y apporter davantage de mécanisme ou d'automatisme. L'acte accompli par le fidèle peut se réduire à une démarche purement matérielle, sans que rien ne lui fasse sentir l'insuffisance de ce qu'il fait. Dans ce cas, il n'éprouve aucun besoin d'en rendre compte. Si on l'interroge, on n'aura donc que des réponses inspirées par ce qu'il sait de catéchisme, non une expérience personnelle. Le seul fait précis dont nous puissions disposer est celui de la fréquence des communions purement machinales. Il est vrai que, dès qu'il y a une certaine piété, nous avons pour nous renseigner les instructions des prédicateurs, qui, évidemment, s'inspirent de ce qui se fait pour recommander ce qui doit se faire.

La principale raison pour laquelle les fidèles ordinaires font leurs Pâques, et même pour beaucoup la seule, c'est le précepte religieux de l'Eglise. C'est un acte religieux parce que c'est un acte commandé.

Remarquons de plus que cette obligation comporte qu'on les fasse, autant que possible⁵⁵), dans sa propre paroisse. Ce détail montre clairement le côté social de cette pratique : l'Eglise tient à ce que chacun donne l'exemple et le donne là où cet exemple est plus efficace, c'est-à-dire où celui qui le donne est connu. Elle tient aussi à ce que les Pâques soient une occasion pour la paroisse — la cellule de son organisation — de prendre conscience d'elle-même, de son étendue et de son influence.

Autre remarque : l'obligation des Pâques annuelles est plus grave que celle de la Messe dominicale. S'il fallait choisir entre le chrétien qui va à la Messe sans faire ses Pâques et celui qui fait ses Pâques sans aller à la Messe, tout en les jugeant l'un et l'autre fort incomplets, l'Eglise préférerait sans doute le second, parce qu'il fait preuve d'une adhésion plus étroite et plus forte, ce qui nous confirme dans l'impression que c'est surtout cette adhésion active qu'elle demande.

Or quel est le résultat de cette pratique pour la formation de la piété ? Car il n'y a pas seulement soumission à l'Eglise. Le fidèle qui communie consciencieusement, le fait parce qu'il le doit et aussi parce qu'il pense y trouver son bien. Il sait que communier, c'est « recevoir le bon Dieu » ; et s'il n'est pas capable de définir très clairement ce qu'il faut entendre par là, il sent au moins confusément qu'il y trouve quelque enrichissement moral. L'expression « le bon Dieu » représente pour lui un ensemble assez vague de puissance, de bonté et de bien, que la communion met à sa disposition. Ce sont autant de « valeurs » qu'il acquiert. De là, lorsqu'il communie, une émotion, peut-être légère et fugitive, réelle cependant, par laquelle sa sensibilité se trouve attachée aux gestes qu'il fait, de la même façon que la confession a attaché sa volonté. Le fait de s'incliner devant ces valeurs et de les recevoir le prédispose à les juger encore plus comme des valeurs, et par suite à développer à leur égard une tendance affective. Ainsi s'ins-

55) Pour être plus précis, il faut noter que cette obligation est devenue aujourd'hui moins stricte qu'elle n'était autrefois. Il n'en est pas moins très recommandé de faire ses Pâques de préférence dans sa propre paroisse (canon 859).

taure en lui une forme d'affectivité, un amour de volonté plus ou moins accentué, cela précisément qui est le principe de la piété.

Nous pourrions ici encore lire les formules conseillées aux fidèles qui assistent à la Messe à laquelle ils ont l'intention de faire leurs Pâques, et nous y trouverions la même exagération artificielle :

« Venez le bien-aimé de mon coeur... ma joie, mon tout... Mes péchés me rendent digne d'être chassé de votre autel... Je suis rempli de tant de misères que toutes les puissances de mon âme s'écrient dans un anéantissement profond : Retirez-vous de moi, parce que je suis un grand pécheur... Venez, ô vie de mon coeur, ô l'âme de ma vie, ô le seul soutien de mon âme... Que ne suis-je tout coeur pour vous aimer autant que vous êtes aimable... Consomez mon coeur de votre amour... Avec une ferme résolution de n'aimer jamais que vous, je le jure..., etc.

Mais là encore ces sentiments sont exprimés pour que le fidèle y adhère par sa volonté, non pour qu'il les éprouve. Seulement, au lieu de souligner, comme dans la confession, la non-valeur de ce qu'on est, on souligne la valeur de ce qu'on reçoit. La volonté d'agir formée par la Pénitence s'augmente d'un désir de Dieu développé par l'Eucharistie.

Nous arrivons ainsi à ce résultat : les pratiques de religion imposées par l'Eglise contribuent à donner une formation de l'affectivité, ou plus exactement des tendances, telle que, non seulement l'intelligence, non seulement la volonté, mais aussi le coeur et les désirs se mettent en correspondance avec les objets, rites, formules, enseignements qui sont proposés. C'est précisément ce qu'il y a d'intéressant et de remarquable : par là l'éducation donnée par l'Eglise s'exerce sur l'âme dans son rapport avec l'objet religieux. Au lieu de s'attacher à ce qui vient de lui-même, le chrétien apprend à s'attacher à autre chose ; et surtout il s'y attache parce qu'il collabore lui-même à l'influence exercée sur lui. C'est sur ce dernier point que nous devons maintenant nous arrêter.

III

En quoi consiste exactement la différence entre le chrétien qui se contente de la Messe et celui qui va jusqu'à la pratique des Pâques annuelles? Il semble au premier abord qu'il s'agisse uniquement d'un degré supérieur de vie chrétienne. Mais en réalité, alors que la Messe affermit surtout la foi, la confession affermit plutôt l'obéissance et la communion développe l'attachement à l'objet de la piété. C'est donc bien qu'il y a changement qualitatif plutôt que développement intensif de tendances identiques. Sans doute un plus grand nombre d'éléments psychologiques se trouvent intéressés à cette formation, mais cette augmentation en quantité n'est qu'une apparence due à l'analyse que nous sommes obligés de faire. Il est beaucoup plus exact de dire que nous nous trouvons devant une forme nouvelle de la piété.

Par suite nous devons chercher à définir cette différence, non pas par le nombre des croyances (elles sont les mêmes pour tous) ou des sentiments (il n'y en a au fond qu'un seul), mais par une détermination plus précise du sujet: le communiant possède une forme de christianisme plus complètement chrétienne que le simple pratiquant.

Or, il semble bien que ce qui fait cette détermination ou ce fini, c'est surtout que, dans son christianisme, le fidèle qui se confesse et communie, apporte une activité plus personnelle. Il ne se contente pas d'une assistance passive: il y ajoute le concours effectif de ses réflexions et de ses sentiments, de telle sorte que tout l'ensemble de sa vie religieuse se dessine plus nettement, suivant une forme plus déterminée; et les thèmes de pensée et de sentiment ont précisément ce rôle d'être les contours déterminants ou informateurs de son activité pieuse.

Nous pouvons ainsi nous rendre compte que cette activité n'est pas provoquée mécaniquement: si la société religieuse donne une impulsion, ce qui n'est pas niable, cette impulsion exige de la part de l'individu une activité personnelle pour qu'elle devienne réellement efficace. Les thèmes — c'est-à-dire en somme l'objet de la piété — contribuent à préciser la conscience que l'on a de cette activité: ils ne peuvent y suppléer.

Or, quel est au juste le résultat de cette activité personnelle? C'est que désormais l'objet de la piété, plus précisément ce qui est défini par les thèmes qui ont servi de moyen d'éducation, n'est plus seulement posé devant l'esprit ou devant la conscience: c'est la conscience qui à son tour se pose, s'établit et se constitue devant lui. Le fidèle n'est plus du tout alors comme le promeneur qui nonchalamment parcourt les salles d'un musée sans fixer son attention sur aucune toile ou sur aucune statue: il est le visiteur attentif et averti qui apporte à ce qu'il voit l'intérêt de ses goûts et de sa réflexion. Il avait déjà une connaissance théorique de certaines réalités susceptibles de devenir objet de sa piété: ces réalités prennent maintenant à ses yeux un caractère encore plus réel. Elles existent non seulement en elles-mêmes: elles existent surtout pour lui.

Ainsi il va, non pas de la connaissance de ces réalités à la connaissance de leurs attributs, mais plutôt en sens inverse. L'objet de piété lui avait d'abord été présenté dans un ensemble tel, qu'il était à ses yeux coloré de certains tons affectifs avant de lui apparaître comme réel. Maintenant c'est l'être lui-même de ces réalités qu'on lui montre: ou plutôt cet être, il le comprend. Il va donc de la perception des qualités pieuses à la perception de ce que nous pourrions appeler les substances pieuses, c'est-à-dire le point d'appui sur lequel se base leur réalité. Il sait maintenant distinguer ces qualités et ces substances, pour formuler à leur sujet un véritable et formel jugement d'existence.

Il en résulte que cette existence n'est pas pour lui une donnée immédiate, mais une donnée acquise sous l'influence de la société religieuse qui préside à l'éducation de la piété. Seulement cette influence tend à s'effacer pour que, grâce à une activité plus consciencieuse, le contact devienne plus direct. Le fidèle a vu d'abord ce qu'on lui a enseigné à travers cet enseignement; mais il ne le saisit vraiment qu'en se dépouillant du fait qu'il est enseigné afin d'en arriver plus immédiatement à ce qui lui est enseigné.

Par où il apparaît que la conscience de la piété se forme par un contact direct avec un donné extérieur. Mais au lieu que ce contact soit à trouver par derrière soi, en se débarrassant

des apports de l'éducation, comme le veut Bergson à propos des données immédiates de la conscience, il faut le trouver au-delà de ces apports, en les utilisant, en les fécondant, en les dépassant.

Ceci se fait déjà lorsqu'il s'agit de saisir la réalité de cet objet, mais plus encore lorsqu'il faut en comprendre la valeur. C'est un troisième pas à faire pour la formation de la piété. Nous allons l'étudier à propos de l'influence des prières liturgiques.

III

*La VALORISATION de l'objet de la piété par
les PRIÈRES LITURGIQUES.*

Nous ne sommes encore qu'au début de la formation de la piété. Le fidèle se trouve maintenant placé devant un objet et la première action de l'Eglise a été de l'amener à regarder cet objet, volontairement accepté comme présent devant lui. Mais de quelle façon doit-il le regarder?

Nous allons nous en rendre compte en poursuivant notre examen par l'étude des pratiques qui viennent s'ajouter immédiatement après celles qui sont de stricte obligation, c'est-à-dire l'assistance aux réunions liturgiques des dimanches et des fêtes. Sans doute cette assistance peut se faire très souvent d'une manière assez passive, mais dans ce cas il y a arrêt dans le développement de la piété et nous n'avons pas à nous en occuper. Voyons au contraire ce qui se passe pour le fidèle qui s'astreint à ces pratiques par religion et qui par suite se soumet à leur influence.

Ces prières liturgiques, pour les fidèles d'aujourd'hui, sont de deux sortes: les Vêpres et les Bénédictions du Saint-Sacrement. Observons d'abord les unes et les autres.

I

Un trait leur est commun: elles n'ont ni l'une ni l'autre un caractère sacramental⁵⁶). Ce sont des prières, mais elles n'ont pas pour objet de réaliser une grâce déterminée, comme la Messe qui apporte aux assistants les fruits de la Rédemption. Pour mieux dire, ce ne sont pas même des prières de demande, ou bien les demandes qu'on y fait ne sont que très générales et dans ce que l'on demande et dans ceux pour qui on le demande. Ce sont bien plutôt des expressions de respect, des

⁵⁶) Il faut noter cependant que si elles ne sont pas des sacrements, elles sont aux yeux de la théologie des « sacramentaux », produisant la grâce, non pas *ex opere operato*, mais *ex opere operantis*.

hommages rendus à Dieu, un culte d'adoration; et le fidèle n'est pas sans le sentir. C'est même pour cela que les Vêpres et les Bénédictions lui apparaissent comme un acte religieux supplémentaire et supérieur, quelque chose comme une visite de politesse que l'on va faire en dehors et en plus des relations nécessaires que l'on doit avoir avec quelqu'un. Cette supériorité n'est pas dans l'objet : la Messe reste en elle-même le meilleur acte de religion. Mais elle est dans le sentiment qui fait accomplir la démarche : on fait davantage, parce qu'on s'exerce à une religion plus désintéressée et par suite plus religieuse. Bref, c'est le commencement de la piété proprement dite.

Il est à remarquer du reste que des prières de ce genre ne se trouvent vraiment que dans le catholicisme ⁵⁷). Les autres religions ont bien sans doute des prières rituelles; mais celles-ci sont toujours plus ou moins des moyens d'obtenir les bienfaits de la divinité. Ici nous avons une prière récitée sans autre but que de rendre hommage à Dieu. Justement pour cette raison, ces pratiques ont une importance sérieuse pour la formation de la piété.

I. - Les Vêpres, on le sait, dérivent directement de l'office monastique et des primitives réunions chrétiennes qui se faisaient au début de la nuit, la veille des fêtes et des Dimanches. Mais elles n'ont fait partie de la vie paroissiale qu'assez tardivement, à partir du moment où les moines, jusqu'à en marge de l'Eglise, ont reçu la permission et la charge d'aider le clergé séculier ⁵⁸). Elles sont donc surtout une institution de piété. Par suite il ne faut pas y chercher des éléments proprement catholiques : idées de salut personnel, rites de mystère ou rites sacramentels. Mais on peut y trouver un peu de ce qui fut à la base du monachisme, à savoir de la piété judaïque.

⁵⁷) Cela tient précisément à ce que le catholicisme est une religion communautaire ou ecclésiastique: la prière liturgique s'y réalise mieux parce qu'elle est une prière par obéissance et par abandon, et en communauté, cet abandon se fait plus facilement que dans la piété individuelle. L'obéissance monastique a du reste aidé beaucoup au développement de cette forme de piété. Cf. STRONG, p. 85.

⁵⁸) BATIFFOL, *Bréviaire*, p. 20 sqq.

Elles dérivent en effet plus de l'Ancien Testament que de l'Évangile. La partie principale en est constituée par les *Psaumes* et presque toutes les idées sont de caractère juif : supériorité du Messie⁵⁹), sa royauté⁶⁰), son sacerdoce⁶¹), les bienfaits de Dieu⁶²), la confiance que l'on doit mettre en lui⁶³), l'autorité de sa loi⁶⁴), la supériorité du juste⁶⁵), le soutien que Dieu donne aux humbles⁶⁶), le rappel de ce qu'il a fait pour son peuple⁶⁷), bref tout le théocentrisme juif⁶⁸). Même les parties d'origine chrétienne⁶⁹) sont un rappel de la gloire de Dieu et des devoirs envers lui. Le *Magnificat* enfin, la principale prière de cette liturgie, utilisée d'ailleurs dans toutes les prières d'actions de grâces, n'est qu'une louange encore plus solennelle de la grandeur et de la bonté divines.

Ainsi l'office des Vêpres, pour qui se donne la peine de les comprendre, ne peut qu'avoir une action très forte sur la piété; mais elles forment à la piété-sentiment envers Dieu plutôt qu'à la prière-moyen d'obtenir ses grâces. De plus, il s'est produit à leur sujet un fait qui vaut d'être remarqué.

Les Vêpres sont, avons-nous dit, une cérémonie religieuse qui a passé de la vie monastique dans la vie séculière. Or dans ce transfert elle a perdu beaucoup de son caractère primitif: non que les rites en aient été modifiés, mais dans un milieu où de tels sentiments ne trouvaient plus leur point d'attache, l'idée qu'on s'en est faite ne pouvait qu'être très différente. S'il est vrai que toute connaissance est à la mesure de celui qui

59) Dixit Dominus meo: sede a dextris meis... Virgam virtutis tuae emittet Dominus ex Sion...

60) Tecum principium in die virtutis tuae.

61) Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.

62) Magna opera Domini... Memoriam fecit mirabilium suorum.

63) Fidelia omnia mandata ejus.

64) Initium sapientiae timor Domini.

65) Beatus vir qui timet Dominum... in aeternum non commovebitur... Peccator videbit et irascetur.

66) Laudate, pueri, Dominum... suscitans a terra inopem et de stercore erigens pauperem.

67) In exitu Israel de Aegypto... Dominus memor fuit nostri.

68) Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam.

69) Lucis Creator optime... Vitemus omne noxium, purgemus omne pessimum.

connaît, ce l'est encore bien plus pour le sentiment, qui n'entre jamais dans un coeur ou une collectivité que dans la forme de qui le reçoit. Donc, exception faite pour le prêtre que son éducation religieuse met en mesure de comprendre la portée des chants des Vêpres, la masse du public n'a pu y voir que cette intention générale de faire une prière supplémentaire, dont la valeur résidait, non pas tant dans les sentiments exprimés, que dans le fait de les exprimer. Comme cette expression est faite en latin, la plupart du temps, il n'y comprend rien : il se contente donc de suivre respectueusement la cérémonie, d'écouter les chants et de s'en remettre à l'Eglise pour leur valeur intrinsèque⁷⁰). Nous avons ainsi une sorte de transfert d'un sentiment religieux intérieur et personnel, qui part des consciences individuelles pour s'exprimer en commun, en un sentiment collectif, qui ne pénètre dans les consciences individuelles qu'en tant qu'il est collectif. Aux Vêpres, c'est l'Eglise qui prie : le fidèle ne fait que s'y associer. Alors que les moines se réunissaient pour chanter les Vêpres, dans les paroisses on chante les Vêpres pour amener les fidèles à se réunir et ce chant conduit à la piété plus qu'il n'en vient. Cette piété est donc avant tout, comme pour la Messe du Dimanche, une piété essentiellement catholique d'adhésion à l'Eglise, avec cette différence que l'on va un peu plus loin dans cette sorte de pré-éducation de la piété intérieure.

II

Il est remarquable, à propos des Bénédictions du Saint-Sacrement⁷¹), qu'elles prennent de plus en plus d'extension aux dépens des Vêpres qu'elles suivent ordinairement⁷²), malgré les

⁷⁰) Le prêtre « avertira » ses paroissiens « qu'aucune prière ne vaut cette formule liturgique inspirée par l'Esprit-Saint et dite à la même heure dans toute l'Eglise » (GUIBERT, *Piété*, p. 259-260).

⁷¹) Il est probable que ces bénédictions dérivent elles-mêmes des processions du Saint-Sacrement instituées au moyen-âge et dont l'origine fut sans doute les anciennes coutumes agraires de processions d'objets sacrés, que l'on trouve un peu partout.

⁷²) Notons les principaux éléments de cette cérémonie :

a) un « motet » s'adressant au Saint-Sacrement comme pour le saluer ;

b) une prière à la Vierge, qui se trouve ainsi étroitement associée

protestations des liturgistes⁷³). On peut presque dire qu'elles sont devenues aujourd'hui l'office principal du soir. D'où vient ce fait?

L'introduction de cette pratique est assez récente⁷⁴). Si elle est devenue rapidement populaire et si elle tend à supplanter les Vêpres et même la Messe, cela tient sans doute à ce que, de toutes les cérémonies religieuses, elle est la plus extérieure et la plus éclatante. Elle se fait ordinairement l'après-midi à des heures plus commodes que les offices du matin. Elle est, le Dimanche en particulier, la conclusion de la journée religieuse et en apparaît ainsi comme la partie principale. Beaucoup de fidèles même, pour ne pas assister à une cérémonie trop longue, se contentent de cette dernière. Enfin et surtout elle est accompagnée de beaucoup plus d'apparat et est plus facile à comprendre.

Elle a plus d'apparat: le costume du célébrant, le nombre des ministres du culte, leurs gestes, la multiplicité des cierges allumés sur l'autel avec illumination plus ou moins grande de l'église, les chants d'allure presque théâtrale, etc., tout cela en fait une cérémonie imposante, qui plaît et attire plus que les prières austères des Vêpres, plus même que celles, un peu mystérieuses, de la Grand'Messe⁷⁵). Enfin, il est beaucoup plus

au culte de l'Eucharistie et dont la dévotion prend par le fait même une forme rituelle;

c) une prière pour le pape, plus solennelle ici que dans n'importe quelle autre cérémonie de l'Eglise, ce qui s'explique par le fait que la dévotion au Pape est contemporaine de la coutume des Bénédiction;

d) enfin un chant solennel, toujours le même, le *Tantum ergo*, qui résume le sens fondamental de toute la cérémonie.

Le tout se termine par un geste de bénédiction fait par le prêtre avec l'ostensoir sur l'assistance et par un chant pour la sortie.

⁷³) Cf. MOLIEN, I, p. 515-516.

⁷⁴) *Ibid.*, I, 517. On l'appelle « Salut » par assimilation au chant du *Salve Regina* qui le précède le plus souvent. Cf. SAUDREAU, p. 298.

⁷⁵) Aussi c'est de cette cérémonie surtout que l'on peut dire ce que le P. SERTILANGES dit de la prière publique (*La Prière*, p. 167). « Elle est surtout indispensable aux petites âmes, au populaire, aux enfants et adolescents à peine éveillés aux pensées conscientes, à tous ceux qui ont besoin d'images et de sensations immédiates... qui n'ont pas d'attention disponible ». La même note est donnée par GUIBERT (*La Piété*, p. 249-250), lequel fait ressortir en outre que l'émotion de chacun s'accroît de l'émotion de tous.

facile d'y ressentir une émotion, plus physique du reste que morale ⁷⁶⁾, qui passe aux yeux de la conscience pour une prière.

Elle est plus facile à comprendre. N'importe qui peut y voir un hommage rendu à l'hostie, un « salut ». Seulement, par le fait même, il y a dans cette idée un réalisme plus accentué; on en arrive à voir en elle, sinon un sacrement, c'est-à-dire un signe de réalités spirituelles, du moins une chose ou un objet sacré ⁷⁷⁾, analogue aux objets sacrés des religions anciennes, avec cette seule différence qu'on le croit vrai, tandis que les autres, on les estime faux. Bref, on en revient à un culte très extérieur par sa forme et assez païen par les sentiments qu'il inspire ⁷⁸⁾. C'est du reste pour cela que l'Eglise a résisté à l'introduction de cette cérémonie plus qu'elle ne l'a favorisée ⁷⁹⁾: elle a ensuite essayé de diriger en un sens plus ou moins chrétien un mouvement qui venait à elle plutôt qu'il ne venait d'elle.

Ce qu'il y a de spécifiquement catholique, c'est l'association de l'émotion qui résulte de la cérémonie avec une idée dogmatique du sacrement de l'Eucharistie; c'est même l'exaltation ou plus exactement la solennisation de cette idée. Elle devient ainsi partie intégrante des convictions de tout catholique et les âmes pieuses y trouvent un surcroît d'affectivité ou d'émotibilité, dont leur piété peut profiter. Par elles-mêmes, les Bénédictions du Saint-Sacrement favorisent plutôt une religion rituelle qu'une religion de piété ⁸⁰⁾; mais lorsque cette piété existe, elles l'attachent davantage à l'idée catholique.

76) C'est du reste parce qu'elle est physique que cette émotion détourne de la piété parfois plus qu'elle n'y porte. Cf. OSTERMANN, p. 36: « Les prières liturgiques ne me disent rien. Il m'est arrivé d'être tellement énervé par certaines de ces prières que je suis sorti tout en colère. »

77) On sait que l'hostie fut autrefois très souvent considérée comme une sorte d'amulette. Cf. les faits rapportés par COULANGE, *La Messe*, p. 131-133.

78) Voir dans MOLIER (p. 519-520) la réglementation très compliquée, assez peu observée du reste, imposée aux Bénédictions et Expositions du Saint-Sacrement.

79) Cf. d'ALES, *Eucharistie*, p. 156. — L'institution des « Quarante heures » ou prières faites pendant trois jours devant le Saint-Sacrement exposé, se serait faite à Milan en 1537 pour détourner une guerre (SAUDREAU, p. 472).

80) Cette influence de la prière liturgique a été fort bien définie par le P. SERTILLANGES: « Sans nous tyranniser en dedans, ni empê-

III

Nous commençons à voir comment la piété s'installe dans une conscience. Il n'y a pas une excitation factice à force de bruit ou de moyens analogues, ou tout au moins, s'il y en a, cela ne joue qu'un rôle accessoire. Il n'y a pas non plus enseignement à proprement parler : les représentations intellectuelles offertes aux fidèles sont réduites à une sorte de minimum. Mais on y trouve une affectivité plus ou moins générale, qui centralise autour d'elle les impressions ressenties ou plus exactement l'activité apportée à la cérémonie à laquelle on prend part, activité qui, en principe, est plus considérable que celle de l'assistance à la Messe.

Remarquons du reste ce point important : l'effet produit est fort loin d'être le même chez tous. Et l'Eglise a bien soin de ne pas du tout réclamer une telle uniformité. Au contraire, tout en désirant sans doute que le sens général de l'influence subie soit dans la direction du catholicisme, elle tient moins à la nature de cette influence qu'au fait qu'on en reçoive une. Chacun a donc beaucoup de liberté pour choisir, dans l'ensemble d'idées, d'émotions ou de sentiments qui lui est offert, ce qui a le plus d'écho en lui.

Seulement ce choix lui-même est plutôt le résultat que le principe de son activité. C'est moins parce que tel ou tel détail des cérémonies l'aura frappé qu'il deviendra pieux : c'est plutôt parce qu'il apporte d'avance, par l'activité de son assistance, une disposition à la piété, qu'il peut ensuite être frappé par tels ou tels éléments. Autour de ces éléments, cette prédisposition va ensuite prendre une forme beaucoup plus précise : alors sa religiosité va se tourner en religion et en piété proprement dites.

En conséquence les thèmes offerts par l'Eglise non pas encore à la méditation, mais à l'affectivité de ses fidèles, cristallisent la formation générale en une formation plus précise et

cher l'action de l'Esprit de se spécialiser en chaque âme... on nous suggère une foule de pensées communes, d'affections, de représentations, d'images motrices, dont la pression insistante nous actionne. Nous apprenons ce qu'il faut demander, nous le demandons mieux, nous le méritons davantage, nous l'obtenons avec plus d'efficacité par le mérite de tous. » *La Prière*, p. 165-166.

ils le font en se plaçant au centre, non de l'intellectualité, mais de l'affectivité. Par suite, à mesure que la piété se précise, ce par quoi elle se précise prend aux yeux de la conscience, non pas une clarté plus grande en tant qu'objet de présentation, mais une force d'attraction plus vive, en tant qu'objet d'affection : c'est ainsi par exemple, que les prières des Vêpres et Bénédiction sont davantage goûtées et par suite plus attirantes, pour conduire de nouveau aux prières liturgiques.

Nous ne sommes donc plus dans ce qui concerne la sensation ou l'intellection proprement dites, mais déjà un peu dans ce que Pascal appelle l'ordre de la charité (bien que, nous ne l'ignorons pas, cette expression aille beaucoup plus loin), ce qui veut dire que le fidèle est invité à ouvrir, non seulement ses yeux, mais encore son « cœur » (toujours au sens de Pascal). Par suite l'objet qu'on lui présente n'est pas seulement un ensemble de thèmes de réflexions, mais un ensemble de valeurs, en donnant à ce mot le sens assez général d'objet, non de représentation pure, mais de représentation affective.

De là cette conséquence : à mesure que la piété se forme intérieurement, son objet se forme extérieurement, au moins dans la connaissance que l'on en a, ou plutôt se détermine comme objet. Il prend une consistance plus ferme, en devenant une valeur, en attendant qu'il prenne une signification plus riche en tant qu'idée.

Au point où nous en sommes, nous pouvons donc établir ceci : l'action de la société religieuse a consisté à présenter à ses membres et à leur faire accepter certains thèmes, qui sont devenus, à mesure de leur acceptation, des valeurs, lesquelles constituent ce que nous pouvons désigner comme l'objet de la piété. Sans doute l'individu doit apporter une part d'activité personnelle, pour qu'il y ait réellement valorisation de cet objet — et nous aurons à voir en quel sens se fera dans la suite cette valorisation — ; mais de plus cet objet, que nous avons vu jusqu'ici en tant que placé devant le sujet, est destiné à devenir non seulement objet, mais principe de piété — et nous aurons à voir aussi en quel sens. Toutefois cette activité n'est jusqu'ici que fort élémentaire. Il faut que ce qui est commencé se déve-

loppe. Comment l'Eglise va-t-elle assurer cette continuation? Dans quelle mesure sera-ce l'objet tel qu'il est présenté qui l'assurera? et dans quelle mesure sera-ce la présentation elle-même en tant que venant de l'Eglise?

CHAPITRE TROISIÈME

LA VALEUR-OBJET ET LA CONNAISSANCE QUE L'ON EN A.

Lorsque le fidèle en est arrivé à une religion capable de faire partie intégrante de sa vie morale, les pratiques religieuses deviennent de plus en plus nombreuses. Mais en même temps il les accomplit suivant les coutumes et les conseils de l'Eglise. Il se produit donc ce double phénomène : d'une part la société religieuse s'empare de lui pour avoir sur lui une action plus profonde ; de l'autre le sujet collabore de plus en plus à l'influence qu'il subit. La présentation de l'objet de piété est plus instante et l'acceptation en est plus complète.

Mais comment va se développer la relation entre l'une et l'autre ? C'est ce que nous avons maintenant à étudier dans les prières quotidiennes, l'assistance pieuse à la Messe et l'assistance aux fêtes religieuses.

I

L'ACTIVITÉ DU SUJET

dans les PRIÈRES QUOTIDIENNES

Outre les prières liturgiques du Dimanche, tout chrétien récite chaque jour, matin et soir, et à différentes heures de la journée, des prières plus ou moins longues¹⁾; cette récitation est, sinon strictement obligatoire, comme l'assistance à la Messe dominicale, tout au moins fortement recommandée. L'omission en est généralement considérée comme une faute vénielle, ce qui fait que cette pratique est l'une des plus générales parmi les fidèles. Elle est donc un acte religieux important. Quels en sont les résultats au point de vue de la formation de la piété?

I

Il n'est aucun auteur de spiritualité qui ne reconnaisse à la fois la nécessité et l'insuffisance de la prière vocale²⁾, l'insuffisance parce que la prière doit être avant tout un acte du coeur et un sentiment vraiment senti, tout au moins voulu, mais la nécessité, parce que la prière vocale est un moyen de « faire jaillir » dans l'âme ce que l'on exprime par les lèvres. « Elle remédie à l'indigence du coeur, qui adhère alors avec joie aux affections dont il se sent rempli »³⁾. Ainsi la prière vocale est un instrument dont la société religieuse se sert pour former à la piété: c'est du reste pour cela que les familles chrétiennes

¹⁾ Notons en passant que la coutume n'est pas spéciale au christianisme. On la trouve mentionnée dans HESIODE (*Travaux et Jours*, 338): « Demande aussi leurs faveurs (des dieux) par des libations et offrandes et quand tu te couches et quand revient la sainte lumière, afin qu'ils te gardent une âme et un coeur favorable. » Voir encore PLATON, *Symp.* 222 d.; *Leg.* 887 e. HEILER, *Gebet*, p. 44, en donne d'autres exemples pris dans les peuplades primitives.

²⁾ La prière vocale est par son origine très antérieure à la prière mentale. Le christianisme l'a hérité du judaïsme où elle était très en honneur (PFENDER, p. 10-14). et c'est au judaïsme que nous devons la place considérable faite à cette forme de prière dans la vie chrétienne. Le catholicisme l'a gardée non seulement en tant que prière, mais encore en tant que loi et coutume.

³⁾ GUIBERT, *Piété*, p. 235.

l'imposent de très bonne heure à leurs enfants, afin de leur inspirer les sentiments qu'elles veulent développer en eux.

Donc, matin et soir, et même plusieurs fois par jour, si l'on a assez de piété pour cela, on fait acte de prière en s'agenouillant ou en récitant des formules. Il va sans dire que le résultat dépend des sentiments qui accompagnent ces gestes. Toutefois il y a chances que l'on ait, en les faisant, plus de piété qu'en se contentant d'aller à la Messe : ces actes n'étant pas d'obligation absolue, si on les accomplit, c'est qu'on a le désir de faire plus qu'il n'est strictement demandé. D'autre part, ils sont éducateurs de piété, dans la mesure précisément où l'on agit spontanément et sans contrainte, de telle sorte que la piété se développe en raison inverse, peut-on dire, de la pression sociale en tant que telle. Par suite, pour que la prière vocale introduise dans le cœur une véritable religion intérieure, il faut que celle-ci y soit déjà présente en une certaine manière.

Mais alors les sentiments se développent insensiblement, au moins à l'état de tendances créées petit à petit par des actes répétés. L'habitude donne le besoin de prier ; et le besoin prédispose aux émotions pieuses, qu'une circonstance quelconque fera se produire un jour ou l'autre.

II

Examinons maintenant les formules les plus employées dans ces prières quotidiennes. Elles sont de deux sortes. Certaines sont liturgiques : le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo*, le *Confiteor*, et constituent l'essentiel des prières quotidiennes. Mais la plupart du temps elles sont précédées et suivies d'autres formules à peu près partout les mêmes. Examinons les unes et les autres.

I. — a) La principale est celle du *Pater*, la prière la plus authentiquement chrétienne, puisqu'elle dérive directement de l'Évangile. Nous y trouvons l'essentiel du christianisme : l'honneur du nom de Dieu à faire passer avant tout, la venue de son règne désirée par-dessus tout, la conformité à sa volonté, (interprétée souvent comme un acte de résignation, mais qui est tout autre chose, comme nous le verrons), la confiance en Dieu pour les nécessités de la vie matérielle, le pardon des offenses,

le besoin de secours pour la vie morale et la délivrance de celui qui en est l'ennemi. Ainsi tous les sentiments évangéliques se trouvent rappelés.

b) L'*Ave*⁴⁾, prière d'inspiration d'abord mythologique, puisqu'elle est le rappel de la conception virginale et aussi parce qu'elle présente un type de la Vierge qui n'est pas sans analogie avec certaines figures du paganisme oriental⁵⁾, mais prière très catholique en ceci qu'elle est une prière d'intercession. Il n'en est pas moins vrai qu'au sortir du *Pater*, on a l'impression de passer d'une religion dans une autre: là celle du royaume de Dieu, maintenant celle de son propre salut.

c) Le *Credo*, prière encore plus spécifiquement catholique. Plus exactement, ce n'est pas même une prière; c'est plutôt une profession de foi. Après avoir exprimé les deux pôles, si l'on peut dire, des sentiments de piété, on les encadre dans la forme catholique de la religion. Ainsi on les rattache plus directement à la société religieuse, ce qui leur donne plus de solidité, précisément parce que la piété est davantage socialisée.

d) Enfin une prière proprement liturgique, le *Confiteor*, ou rappel de l'état de pécheur fait aux yeux de toute l'Eglise. On y exprime ce qui doit être la première démarche de toute piété, l'humilité; et on le fait en se rattachant encore à l'Eglise, qui seule peut assurer le pardon et le salut.

Ainsi ces formules, les plus chères à la piété, expriment à la fois tout ce qu'elle a de chrétien et tout ce par quoi elle est catholique. Or, il ne peut venir à l'idée de celui qui les récite de mettre une distinction entre ces deux éléments. L'ensemble ne fait qu'un tout unique qui se présente avec cette unité. Par suite l'élément chrétien, plus intérieur, et l'élément catholique, de caractère plutôt social, se pénètrent et se soutiennent mutuellement; et en priant ainsi, le fidèle est à la fois soumis

4) L'*Ave Maria* est une formule liturgique composée par Grégoire le Grand ou après lui, transformée par de pieux moines au milieu du onzième siècle, et introduite comme telle dans le monde laïque par un évêque de Paris peu avant le treizième siècle. — La seconde partie, que l'on trouve pour la première fois dans un bréviaire romain du quinzième siècle, fut pratiquement inconnue jusqu'au milieu du seizième siècle. Elle dut même attendre le dix-septième siècle pour pénétrer en France. Cf. COULANGE, *Cat.* II, p. 222.

5) Cf. plus loin le chapitre sur les dévotions.

à l'action extérieure de son Eglise et formé intérieurement par cette action.

Ce que nous devons encore remarquer, c'est que cette action s'exerce par le moyen de formules invariables: par suite les sentiments suggérés se présentent avec un objet déterminé d'avance — et en cela encore la formation à la piété est de caractère social —; en second lieu et surtout la suggestion des sentiments est en quelque sorte automatique, grâce à la représentation de cet objet. Là encore se remarque la même unité d'action entre ce qui est enseignement et ce qui est formation de sentiment: le fidèle est instruit personnellement sur ce qu'il peut savoir de l'objet de sa piété en même temps que cette piété elle-même se développe par rapport à cet objet. Il est remarquable que cette unité s'accroît à mesure que l'on avance dans la formation de la piété.

II. — Si maintenant, parmi les autres formules, nous examinons les plus usitées, nous remarquons ceci:

a) Il y a d'abord une affirmation très nette de la doctrine:

« Très sainte et très auguste Trinité, Dieu seul en trois personnes »,

à laquelle s'ajoute une prière d'adoration que nous ne trouvons dans aucune formule officielle, pas même dans les prières liturgiques, si ce n'est sous la forme très réduite et très simple de la doxologie: « Gloire au Père, etc... ». Il est vrai que dans les Psaumes et donc dans les formules du Bréviaire et de la Messe, il est souvent question de la puissance et de la majesté divines, mais il s'agit alors de Dieu par rapport aux autres dieux ou de sa force relativement à ce qu'on lui demande; et le sentiment vient directement de l'éclat du culte qu'on lui conserve. Au contraire dans les formules dont nous parlons:

Je vous adore avec les sentiments de l'humilité la plus profonde et je vous rends de tout mon cœur les hommages qui sont dus à votre souveraine majesté.

Je vous adore, ô mon Dieu, avec la soumission que m'inspire la présence de votre souveraine grandeur,

on souligne la majesté de Dieu pris en lui-même, de telle sorte

qu'il est adoré pour ce qu'il est plus que pour ce qu'il donne. La transcendance divine est objet de foi en même temps que l'on affirme la petitesse humaine. Il semble donc que c'est plutôt le théocentrisme que l'anthropocentrisme du salut qui se trouve ici. Mais il s'agit surtout d'une formule théologique. Ajoutons du reste que dans la prière du soir, la formule d'adoration est suivie d'une profession des trois vertus théologiques :

Je crois en vous parce que vous êtes la vérité même. J'espère en vous, parce que vous êtes infiniment bon. Je vous aime de tout mon coeur parce que vous êtes souverainement aimable et j'aime mon prochain comme moi-même pour l'amour de vous.

b) Viennent ensuite des actes de remerciement.

... Je vous remercie très humblement des grâces que vous m'avez faites jusqu'ici. C'est encore par un effet de votre bonté que je vois ce jour...

...Que vous rendrai-je, ô mon Dieu, pour tous les bienfaits que j'ai reçus de vous. Vous avez songé à moi de toute éternité, vous m'avez tiré du néant, vous avez donné votre vie pour me racheter...

Là encore, nous avons une théologie, celle de la création et de la Rédemption; et l'opposition entre les bienfaits de Dieu et les péchés des hommes s'y exprime avec autant d'exagération et d'une manière aussi factice que dans les prières de la Messe déjà étudiées :

Je vous en (de cette journée) consacre toutes les pensées, les paroles, les actions et les peines... Qu'il n'y en ait aucune qui ne soit animée de votre amour et qui ne tende à votre plus grande gloire.

... le Dieu des miséricordes qui ne cesse de faire du bien à la plus indigne et à la plus ingrate de ses créatures.

Il est vrai que, puisqu'il s'agit de répétitions de formules, ce ton factice, auquel adhère la volonté, produit, à défaut d'émotions senties, une volonté générale des pensées et des sentiments de l'Eglise. Nous sommes ainsi devant une piété mise en formules, pénétrant de l'extérieur dans l'intérieur de la conscience, par le moyen d'un acte plus ou moins implicite d'adhésion à la société qui prie.

c) La prière devient ensuite plus personnelle : une demande de pardon. On rappelle l'idéal que le fidèle doit s'efforcer de réaliser :

... Je vais m'appliquer... à me rendre semblable à vous, doux, humble, chaste, zélé, patient, charitable et résigné comme vous.

Il est à peine besoin de faire remarquer que cet idéal est celui de la piété monastique. C'est donc dans ce sens que l'Eglise veut diriger l'attention du fidèle. Du reste, on y ajoute cette résolution :

Je ferai particulièrement tous mes efforts pour ne pas retomber dans les fautes que je commets si souvent et dont je souhaite sincèrement de me corriger.

Là encore il semble assez peu naturel de répéter chaque matin que l'on ne veut pas retomber dans les mêmes fautes, comme si la journée précédente cette résolution n'avait servi de rien. En fait, ce que l'on veut ici, c'est moins l'éducation morale que l'expression d'un sentiment d'humilité, pour rappeler au fidèle combien il a peu de mérites.

Le même sentiment s'exprime dans la prière du soir, mais avec beaucoup plus de force :

... Dissipez les ténèbres qui me cachent la laideur et la malice du péché... que je le haisse, s'il se peut, autant que vous le haïssez vous-même et que je ne craigne rien tant que de le commettre à l'avenir.

... J'ai poussé trop loin ma malice et mon ingratitude... je vous conjure... de m'accorder la grâce d'en faire dès aujourd'hui et jusqu'à la mort une sincère pénitence.

d) Enfin, avant d'en venir aux prières officielles, on récite deux formules de demande :

... Je ne puis rien sans le secours de votre grâce... proportionnez-la à mes besoins; donnez-moi assez de force pour éviter tout le mal que vous me défendez, pour pratiquer tout le bien que vous attendez de moi et pour souffrir patiemment toutes les peines qu'il vous plaira de m'envoyer.

... Si vous daignez m'accorder votre grâce... je tâcherai de remplir fidèlement mes devoirs et rien ne sera capable de m'arrêter quand il s'agira de vous servir.

Cette demande, on le voit, est expressément limitée aux grâces nécessaires à la vie chrétienne.

En conclusion, ces formules ne sont que l'application de la définition théologique de la prière : adorer, remercier, demander pardon, implorer la grâce. Ainsi la prière prend une forme très précise, plus même, théologiquement parlant, que la prière liturgique. Mais en revanche, si l'on y puise des idées claires, les sentiments n'y trouvent qu'une impulsion plus acceptée que sentie. La piété est dirigée dans un sens ecclésiastique, mais elle risque de ne trouver qu'un faible écho dans les dispositions individuelles. Aussi bien ces formules, qui pourtant sont employées couramment, sont celles dont on parle le moins. Assez précises dans leur objet, elles ne peuvent produire que des tendances assez vagues.

III

Ces deux séries constituent l'essentiel des prières quotidiennes. On y ajoute pourtant d'autres formules que nous ne pouvons songer à examiner toutes, mais dont voici les principales :

a) Prière à la Vierge :

Je me mets sous votre protection et je me jette avec confiance dans le sein de votre miséricorde... Soyez mon refuge dans mes besoins, ma consolation dans mes peines, et mon avocate auprès de votre adorable fils...

...Vierge sainte, mère de mon Dieu, et après lui mon unique espérance... intercédez pour moi...

inspirée par des dévotions relativement récentes, dont le principe est la prière d'intercession. Il s'agit donc, semble-t-il, d'une forme assez adventice de la piété chrétienne ; elle n'en est pas moins consacrée par l'usage.

b) On peut en dire autant des prières à l'ange gardien :

Ange de Dieu... auquel j'ai été confié par la bonté divine, éclairez-moi, gardez-moi, conduisez-moi et gouvernez-moi ;

aux saints :

Grand saint dont j'ai l'honneur de porter le nom, protégez-moi...

c) A la prière du soir on ajoute une formule de prière pour autrui :

Répandez, Seigneur, vos bénédiction sur mes parents, mes bien-fauteurs, mes amis, mes ennemis... Ayez aussi pitié des âmes des fidèles qui sont dans le Purgatoire...

Il faut remarquer du reste que toutes les formules que nous venons d'étudier sont à la première personne du singulier. Le fidèle prie sans doute dans le sens indiqué par l'Eglise, mais il prie en son nom plus qu'il ne prie avec l'Eglise. On lui rappelle simplement, pour finir, la nécessité de penser aux autres. Toutefois il y a dans cette dernière formule encore un peu de particularisme ecclésiastique: on ne prie que pour les âmes du purgatoire, les autres défunts étant définitivement mis en dehors de l'Eglise; et si l'on pense aux « hérétiques » et aux « infidèles », c'est pour demander qu'ils soient amenés à l'Eglise, aucune autre forme de salut n'étant ni ne pouvant être envisagée même comme possible.

d) Les *Litanies* qui terminent, sont les restes d'anciennes prières liturgiques. Elles remontent, semble-t-il, à l'usage très ancien d'énumérer tous les titres et noms du dieu qu'on invoquait, toutes les raisons qu'on avait de compter sur lui, de façon à être plus certain d'être entendu. Sous cette forme les litanies ont été adoptées par les plus anciennes liturgies ⁶⁾. Parmi celles qui subsistent aujourd'hui, les plus proches des origines sont les « Litanies des saints ». Les autres ont été conçues et rédigées sur leur modèle.

Evidemment, cette prière est encore plus machinale: il suffit d'y apporter juste assez d'attention pour répéter automatiquement la même formule après chaque invocation. Lorsqu'on la récite en particulier, elle demande, il est vrai, un effort un peu plus grand, puisqu'alors il faut faire soi-même les invocations. Il n'y en a pas moins une répétition qui a le résultat de toutes les répétitions: si la conscience religieuse n'y trouve à peu près rien, l'inconscient en reçoit une certaine prédisposition automatique à tourner ses désirs et volontés en prières. Ajoutons que ces formules exercent aussi une influence reposante; elles bercent la pensée lorsqu'on a trop de peine à penser, et favorisent une certaine langueur de la conscience, à la faveur

6) Cf. CABROL, *Prière antique*, p. 70; MOLIER II, p. 506

de laquelle on s'abandonne aux influences extérieures. C'est du reste ce qui en fait le succès auprès de ceux qui cherchent dans la prière un moyen de diminuer leur effort plutôt que de l'exciter⁷⁾.

Il nous reste à dire un mot d'autres prières récitées au cours de la journée par des chrétiens déjà beaucoup plus pieux :

a) les prières avant et après les repas, qui viennent de très anciennes habitudes: même les peuples primitifs ne voulaient pas utiliser les fruits de la terre sans en demander la permission à leurs dieux⁸⁾. Le chrétien offre un remerciement plutôt qu'il ne demande une permission; et ainsi il associe les pensées religieuses aux détails matériels de sa vie quotidienne.

b) Il en est de même pour les prières avant et après le travail, plus liturgiques dans leurs formules: le *Veni, Sancte*, invocation à l'Esprit-saint comme principe d'intelligence, le *Sub tuum*, invocation à la Vierge pour qu'elle assure le fruit du travail. Par le fait de s'astreindre à réciter ces formules — surtout en particulier — on fait pénétrer les sentiments de piété dans toute la vie, ce qui prépare l'irradiation totale à laquelle vise toute âme pieuse.

c) l'*Angelus*⁹⁾, autre coutume ancienne, celle de marquer les principales heures de la journée par une sonnerie de cloches. L'Eglise se l'est appropriée en rappelant à chacun

7) « La prière avant les repas, qui est un usage si répandu, n'est pas à l'origine une action de grâces, mais un moyen d'écarter les influences nuisibles qui peuvent être inhérentes soit à l'acte de manger, soit à la nourriture elle-même ». (S. REINACH, *Cultes*, I, p. 114). Cf. *ILIADÉ*, IX, 219: Achille ordonne à Patrocle de sacrifier aux dieux avant les repas; *Od.* IX, 232: « Nous faisons du feu, un sacrifice et nous étant servis, nous mangeons » (Tr. BERARD). Cf. HEILER, p. 45.

8) D'après SAUDREAU (p. 474), la pratique de l'*Angelus* remonte au quatorzième siècle: vers 1296, on commença à Milan à réciter un *Ave* le soir au son de la cloche; en 1318, le pape approuva l'usage de réciter trois *Ave* au couvre-feu, puis on en fit autant à la sonnerie du matin. Celle de midi fut établie postérieurement, en 1456, pour obtenir le secours divin dans la guerre contre les Turcs. Peut-être faut-il remonter plus haut et voir dans l'*Angelus* l'ancienne coutume juive de prier trois fois par jour. Cf. PFENDER, p. 8-9. Il est à penser que cette coutume s'est ajoutée à celle de sonner pour annoncer le lever et le coucher du soleil ainsi que l'heure de midi: on a commencé par prier pendant que l'on sonnait et aujourd'hui l'on sonne pendant que l'on prie.

9) Cf. WILL, *Culte*, II, p. 57.

de ces moments le point fondamental de sa doctrine, le mystère de l'Incarnation.

IV

Ces différentes prières ont donc pour rôle de former l'habitude plus ou moins consciente de prier à propos des occupations de la journée. Ainsi la prière devient partie intégrante de la vie, et elle l'est d'autant plus qu'elle se trouve associée à des actions peu importantes et fréquemment renouvelées. Par suite l'activité religieuse et l'ensemble de l'activité psychologique se fondent pour ainsi dire l'une dans l'autre, ce qui se traduit aux yeux de la conscience par une nouvelle signification attribuée à tout ce que l'on fait, signification qui est en réalité une valorisation : tous ces actes prennent une valeur religieuse.

Il faut souligner qu'en cela ce ne sont pas les idées ou images qui donnent un tel caractère à la vie pratique : elles en sont au contraire le produit. Plus exactement, grâce à ces habitudes, elles prennent davantage de consistance, parce que leur valeur trouve une base plus solide dans l'état affectif ainsi produit.

Il y a donc, au moins pour celui qui fait ces prières avec soin et attention, un véritable besoin de les faire à nouveau et à chaque occasion, besoin analogue dans son caractère, plus encore dans son origine, *mutatis mutandis*, à celui de faire sa toilette le matin, ou de se laver les mains avant les repas. Seulement il ne faut pas oublier que, pour atteindre ce résultat, l'accomplissement mécanique et matériel ne suffirait pas. Témoin l'indifférence à l'égard de la religion dans laquelle tombent de nombreux enfants des maisons ou collèges religieux, qui se hâtent d'abandonner toutes les pratiques dans lesquelles ils ont été élevés, dès qu'ils se trouvent livrés à eux-mêmes. Il faut donc, pour donner à ces automatismes leur force et leur durée, autre chose que la simple habitude.

Cet autre chose ne peut pas être cherché uniquement dans la valeur attribuée par le milieu social à ces actes, puisque précisément, même dans les milieux où ils sont réellement choses sacrées, ils ne réussissent pas toujours à s'imposer : et par

suite ce doit être l'acceptation personnelle. L'automatisme se crée non seulement par l'habitude machinale, mais par un attachement consenti à certaines représentations. Il faut d'abord que l'individu aime vraiment la piété et ce qui s'y rattache; il faut aussi, il faut surtout qu'il connaisse ce qu'il aime et s'en fasse une idée précise. L'objet et le sujet prennent donc consistance en même temps et l'un par l'autre: on pense davantage à ce dont on s'occupe et on s'occupe plus fortement de ce à quoi l'on pense.

En conclusion, il ne suffit pas du tout, pour devenir pieux, de « s'abêtir » au sens de Pascal: il faut déjà être tourné vers la piété et l'avoir un peu trouvée et dans sa forme subjective et dans sa forme objective. En même temps que l'activité pieuse devient de plus en plus le fond de toute l'activité psychologique, de façon à tout cristalliser en elle, les idées par lesquelles cette activité est guidée du dehors deviennent de plus en plus le principe de cette activité. La piété se développe objectivement en même temps que subjectivement. Il y a là un fait capital qui nous fait déjà pressentir qu'une psychologie de la piété serait tout aussi insuffisante, pour la bien comprendre, que sa sociologie.

Mais avant d'aller plus loin, regardons ce fait là où il se montre avec le plus de force.

II

*L'UNIFICATION DU SUJET par la pratique de la
MESSE quotidienne.*

Tout ce que nous avons vu jusqu'ici ne constitue encore qu'une piété assez médiocre. Si l'on veut une piété plus forte, la première chose qui est alors recommandée, c'est l'assistance quotidienne ou tout au moins aussi fréquente que possible à la Messe. Dans toutes les communautés religieuses, cette assistance est une règle indiscutée ; pour les personnes pieuses vivant dans le monde, c'est une habitude des plus chères. Elle présente donc une grosse importance.

Remarquons du reste que, pour être très ancienne, la pratique de la Messe quotidienne n'en est pas moins par son origine plus monastique qu'ecclésiastique, précisément parce qu'elle est affaire de piété plus fervente : elle s'est répandue dans le monde à mesure que la vie monastique s'est, pour ainsi dire, laïcisée. Nous ne sommes donc plus dans une atmosphère d'organisation ecclésiastique, mais dans celle de l'éducation religieuse à proprement parler.

C'est pourquoi nous y trouverons une activité beaucoup plus personnelle que dans tout ce qui précède. Nous devons donc y apporter une particulière attention.

I

En ce qui concerne la manière d'assister à la Messe quotidienne ou fréquente, nous pourrions nous contenter d'étudier les livres de piété et les formulaires répandus parmi les personnes pieuses. Nous y trouverions l'exposé et l'application d'un certain nombre de méthodes : méditer la passion, rendre à Dieu les devoirs qui sont le but de tout sacrifice comme de toute prière : adoration, remerciement, réparation et demande. Seulement ou bien le fidèle se contente de lire les formules, en les comprenant plus ou moins bien, et alors nous retombons dans une piété assez peu différente de celle que nous avons observée à propos de la Messe dominicale ou des prières quo-

tidiennes; ou bien il en fait une application personnelle; et nous avons alors affaire à une méditation proprement dite, dont nous aurons à parler plus loin. Il vaut donc mieux ne pas s'y arrêter.

Mais si la Messe peut être pratiquée soit comme une prière vocale avec formules toutes faites, soit comme méditation, elle peut l'être aussi comme une prière liturgique, avec des formules officielles, ayant une signification dogmatique et une portée sacramentelle. C'est même la méthode qui est la plus recommandée: prier par le moyen et dans le sens de la Messe¹⁰⁾. Cette méthode est du reste la seule possible pour ceux-là précisément pour qui la Messe est l'acte fondamental de leur piété, les prêtres, puisqu'ils n'ont pas le loisir de méditer pendant ce temps et qu'ils ne peuvent absolument prier pendant leur Messe qu'en priant par elle.

Il est donc bon d'en étudier la liturgie, telle qu'elle est maintenant établie¹¹⁾, au moins dans ses éléments les plus importants, et de nous rendre compte ainsi du genre de piété qui s'exprime et se développe en elle et par elle.

1. Le début de la Messe comporte :

a) un psaume¹²⁾ glorifiant le culte du temple avec pour antienne le texte: *Introibo ad altare Dei*, soulignant que les rites accomplis dans le temple de Dieu entretiennent une permanente jeunesse dont Dieu est le principe.

b) le *Confiteor*, ravivant la conscience des fautes par opposition à la sainteté de l'Eglise¹³⁾.

¹⁰⁾ « On ne doit pas prier à la Messe, on doit prier la Messe » (Pie X, cité par HEILER, *Kath.*, p. 447. « La prière des fidèles doit suivre la prière du prêtre et emprunter autant que possible les mêmes paroles. » GUIBERT, *La Piété*, p. 290. Cf. CABROL, *Prière*, p. 489.

¹¹⁾ Notons qu'en tant que liturgiques, les prières de la Messe sont plus ecclésiastiques que chrétiennes, puisqu'elles sont la réglementation canonique surajoutée au mystère chrétien de l'origine.

¹²⁾ Ce psaume était autrefois chanté par les futurs baptisés au moment où ils s'approchaient des fonts baptismux (MOLIER, I, 126) et récités par le prêtre allant à l'autel (BATIFFOL, *Messe*, p. 13). Il est à remarquer qu'il convient excellemment à un rite de passage ou d'initiation: « *Discerne causam meam de gente non sancta.... emitte lucem tuam et veritatem tuam.* »

¹³⁾ Cette forme de prière se trouve dans presque toutes les prières cultuelles, mêmes les primitives. Cf. WILL, *Culte*, I, p. 267.

c) deux courtes prières pour obtenir la pureté nécessaire à l'accomplissement des rites. L'une, qui est d'origine romaine, est au pluriel¹⁴), l'autre au singulier: la liturgie romaine n'oublie jamais de faire prier au nom de toute l'Eglise.

d) enfin l'*Introit*¹⁵), résumé d'un chant de procession accompagnant autrefois l'entrée solennelle du clergé: on y trouve ordinairement l'idée générale de la fête célébrée ce jour-là.

Le fidèle est donc dès le début invité à se mettre sous les yeux et l'efficacité du sacrifice chrétien et les conditions de pureté qui lui sont nécessaires.

2. Vient ensuite ce qu'on appelle l'avant-Messe, correspondant à la partie jadis célébrée devant les catéchumènes. Elle comprend:

a) le *Kyrie eleison*, forme originale et litannique de prière, dont on n'a gardé que la fin ou plus exactement les invocations prononcées par toute l'assistance¹⁶). La langue grecque employée pour ce chant est interprétée le plus couramment en symbole de l'unité des deux Eglises.

b) le *Gloria in excelsis Deo*, hymne doxologique, l'un des plus anciens de l'Eglise, « specimen de la langue liturgique à sa naissance¹⁷), exprimant à la fois la fierté d'être chrétien (*propter gloriam tuam*)¹⁸), la supériorité du Dieu qu'on honore (*Tu solus Dominus*), la confiance qu'on a en lui (*Qui tollis peccata mundi*), les sentiments d'adoration (*Adoramus te*), de reconnaissance (*Gratias agimus tibi*) et enfin la demande de son secours (*suscipe deprecationem nostram*);

c) le *Dominus vobiscum*, chanté solennellement, formule de salu-

14) La première: *Aufer a nobis iniquitates nostras* est la plus ancienne (MOLIEN, I, p. 134; BATIFFOL, *Messe*, p. 14-15). On peut y voir une allusion aux mystères d'autrefois: *ut ad sancta sanctorum puris mereamur mentibus introire* (WILL, *Culte*, I, p. 177).

15) Avant l'introit, le prêtre baise l'autel et le fera à plusieurs reprises au cours de la Messe, ainsi que pour le missel après la lecture de l'Evangile. On retrouve le geste un peu partout dans les anciennes religions: il était un moyen d'acquérir la force contenue dans l'idole ou l'objet sacré. Ajoutons qu'au huitième siècle, à Rome, ce geste se suffisait et que c'est au onzième siècle qu'il s'accompagne d'une formule (BATIFFOL, *Messe*, p. 15).

16) Cf. CABROL, *Prière*, p. 70-71; DUCHESNE, *Origines*, p. 149-165.

17) MOLIEN, I, 162. — Le *Gloria* a d'abord été réservé aux Messes des évêques, et c'est en pays germanique que la liturgie s'est affranchie de cette restriction (BATIFFOL, *Messe*, 11).

18) On a fait remarquer le caractère quelque peu théocratique, d'origine synagogale, de cette expression. WILL, *Culte*, II, p. 184.

tation juive ¹⁹⁾ en même temps qu'invitation au recueillement, suivi du souhait des fidèles pour la piété du prêtre: *Et cum spiritu tuo*;

d) les oraisons ou « collectes » ¹⁰⁾, avec formules rythmées ²¹⁾, composées ordinairement d'un rappel des bienfaits de Dieu et d'une demande, suivie de la formule: *Per Dominum nostrum Jesum Christum* et terminée par l'acclamation et la ratification publiques de l'*Amen*. Cette prière est toujours faite au nom de la communauté ²²⁾ et contient une allusion doctrinale à la fête du jour. Aussi est-elle, avec les formules du même genre au milieu ou à la fin de la Messe, ce qui exprime le mieux la piété que doit avoir le fidèle ²³⁾.

e) l'« Epître » ou lecture d'un morceau extrait quelquefois de l'Ancien Testament, le plus souvent du Nouveau.

f) le Graduel ²⁴⁾, chant d'un psaume pour servir de conclusion à la lecture, comme dans les coutumes juives, psaume qui s'est peu à peu réduit à quelques versets. Il est suivi en temps ordinaire de l'*Alleluia*, acclamation hébraïque ²⁵⁾. et, les jours de fête, d'une Prose ou Séquence, hymne composé suivant un rythme plus moderne, moins austère et plus chantant ²⁶⁾. Pendant le Carême, on le remplace par le « Trait » ou psaume chanté, en entier ou en partie, tout d'un trait ²⁷⁾.

g) l'Evangile, chanté beaucoup plus solennellement comme venant du Seigneur lui-même. Il est précédé d'une prière de purification et d'un encensement aux messes solennelles. On le chante ou on le lit tourné vers le Nord ²⁸⁾ et les fidèles l'écoutent debout.

h) enfin le *Credo* ou symbole de Nicée ²⁹⁾ qui en est la conclusion, affirmant l'adhésion à l'enseignement de l'Evangile en même temps

¹⁹⁾ MOLIER, I. 165; CABROL, p. 66.

²⁰⁾ Pour le sens du mot, voir MOLIER, I, 168. Le plus simple est de l'interpréter comme « prière collective ».

²¹⁾ Voir l'exposé de ce rythme, *ibid.*, I, 170.

²²⁾ « L'Eglise et la liturgie ont pour esprit que personne ne se mette à part, que la prière soit la prière de tous, que les fidèles se persuadent qu'ils sont peuple et que le célébrant a dans la prière publique la mission de prier pour ce peuple » BATIFFOL, *Messe*, p. 312.

²³⁾ Cf. CABROL, *Prière*, p. 55-56.

²⁴⁾ « Ainsi nommé parce qu'il était exécuté sur les degrés de l'ambon, *gradus*, où l'on avait chanté l'épître » MOLIER, I, 192-194, 188.

²⁵⁾ « Louez Dieu ». Cf. CABROL, p. 63.

²⁶⁾ Sur l'origine de ces hymnes, voir MOLIER, I, 192-194.

²⁷⁾ Cf. DUCHESNE, *Origines*, p. 114. La dualité du « Graduel » et de l'*Alleluia* ou du « Trait » vient de ce que l'un était primitivement chanté après une leçon prophétique et l'autre après l'épître. La leçon ayant été supprimée, on a réuni ces deux chants.

²⁸⁾ Voir l'explication de ce détail dans MOLIER, I, 203; ce serait un rite antérieur à l'orientation des églises vers le levant.

²⁹⁾ Il fut introduit dans la Messe au onzième siècle. Mais l'usage en avait été adopté en Allemagne dès le huitième siècle (BATIFFOL, p. 11-12).

qu'à celui de l'Eglise, puisque la formule en contient toutes sortes d'allusions aux différentes hérésies successivement condamnées, allusions qui évidemment ne sont plus comprises aujourd'hui: elles n'en impliquent pas moins une adhésion générale à l'Eglise.

Tout ceci, on le voit, procède du judaïsme. Seulement il y a, dans le déroulement de la liturgie, une certaine progression de l'ancienne loi vers la nouvelle, et le tout se termine par une profession de foi en l'Eglise catholique. Le fidèle se trouve ainsi transporté du judaïsme dans le christianisme et reçoit de l'ensemble l'impression d'une économie cultuelle, celle de son propre salut. C'est en somme un véritable rite de passage du monde extérieur à un monde nouveau, passage qui se fait en lui par son adhésion aux idées et sentiments qu'on lui présente.

3. Aussi bien ce n'est qu'à partir de ce moment que commence la Messe proprement dite, à laquelle primitivement les catéchumènes n'assistaient pas³⁰). Nous sommes maintenant dans le mystère chrétien.

Sur l'autel sont depuis le début de la Messe (ou on apporte à ce moment aux Messes solennelles) le pain et le vin, reste des offrandes très nombreuses recueillies autrefois parmi le public assistant³¹). On faisait alors une prière à laquelle le célébrant invitait solennellement, invitation qu'il fait encore, bien qu'elle ne soit suivie d'aucune prière à proprement parler³²), si ce n'est d'un chant appelé « offertoire »³³) et des formules liturgiques qu'il est le seul à prononcer.

30) Ce détail montre bien que la Messe à son origine fut surtout un mystère.

31) Le recueil des offrandes se faisait en effet très solennellement et le pain ainsi recueilli servait à la communion. De cet usage viennent le corporal, linge dans lequel on les ramassait, le voile huméral que le sous-diacre se passait autour du cou pour soutenir toutes les offrandes, la coutume du pain bénit avec baiser sur la patène, en souvenir du baiser de paix qui se donnait à ce moment. — Il est à noter que le voile huméral ainsi porté à la Messe n'a pas du tout la même signification que celui dont on se sert pour les bénédictions et processions du Saint-Sacrement: il est alors une survivance de l'ancienne coutume de se protéger contre l'excès de force contenu dans les objets sacrés et contre le danger qu'il y avait à les toucher sans précautions (HEILER, *Gebet*, p. 104-105).

32) BATIFFOL, *Messe*, p. 143; CABROL, *Prière*, p. 105; DUCHESNE, *Origines*, p. 172.

33) Pendant toute cette cérémonie on chantait un psaume qui est devenu un simple verset appelé « offertoire », chanté ou récité avant l'offertoire proprement dit. MOLIER, I, 221-234.

Celles-ci sont du reste assez récentes³⁴⁾ et ne correspondent que très peu aux rites anciens. On peut y remarquer:

a) une première offrande par le prêtre pour le rachat de ses fautes personnelles, suivie d'un signe de croix, avec la patène et l'hostie, survivance de l'ancienne disposition des offrandes en signe de croix³⁵⁾.

b) une prière sur le vin et l'eau³⁶⁾, prière faisant allusion au mélange de l'humanité et de la divinité dans le Christ et en l'homme, mélange qui est le principe de la restauration de l'humanité³⁷⁾.

c) une offrande du calice avec formules empruntées aux prières juives³⁹⁾; elle est suivie d'une expression d'humilité et d'un appel au Saint-Esprit³⁹⁾.

d) aux messes solennelles, encensement des oblats et ensuite de toute l'assistance, pour lui porter les grâces de l'oblation.

e) le lavement des mains, reste de l'ancienne cérémonie du recueil de toutes les offrandes⁴⁰⁾. Là, comme le rite est assez apparenté aux coutumes juives, nous trouvons la récitation d'un psaume relatif au culte dans le temple.

f) le *Suscipe*, prière au pluriel résumant tout ce qui vient d'être fait et en indiquant la signification.

g) l'*Orate, fratres*⁴¹⁾, invitation à prier avec plus de ferveur et à s'associer ainsi au sacrifice qui va commencer.

h) enfin les « secrètes », prières dites à voix basse, récitées originellement sur les offrandes qu'on avait mises de côté⁴²⁾ pour la consécration et variant suivant la fête célébrée; presque toutes les formules du Missel font précisément allusion à ces offrandes comme dons et demandent en échange des biens matériels ou spirituels.

³⁴⁾ On n'en trouve pas trace avant le neuvième siècle. Elles sont probablement d'origine gallicane. Cf. MOLIEN, I, 237.

³⁵⁾ *Ibid.*, I, 240; DUCHESNE, *Origines*, p. 219.

³⁶⁾ Sur l'histoire de ce rite, survivance du banquet primitif, cf. COULANGE, *Messe*, p. 186-190.

³⁷⁾ L'humanité est ici représentée par l'eau et c'est pourquoi le prêtre bénit celle-ci et non le vin.

³⁸⁾ *Cum odore suavitatis... In animo contrito et in spiritu humilitatis... fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie ut placeat tibi*. Cf. DANIEL, III, 29-30.

³⁹⁾ Souvenir de l'épiclese. Cf. WILL, *Culte*, I, p. 179.

⁴⁰⁾ COULANGE, *Messe*, p. 191-192.

⁴¹⁾ D'origine gallicane (MOLIEN, I, p. 261).

⁴²⁾ C'est cette « secretio » qui a donné leur nom aux prières dites sur des « secreta »; et le fait que ces prières sont prononcées à voix basse fut l'effet, non la cause, de ce nom (MOLIEN, I, p. 263).

Toute cette partie est en quelque sorte adventice et date du moment où la Messe n'était plus du tout une offrande de dons, mais la consécration d'une hostie et d'un calice. C'est pourquoi, malgré son titre d'offertoire, elle présente moins d'unité et une inspiration moins précise. Elle ne semble plus guère qu'une préparation.

4. Nous arrivons ensuite à la véritable Messe, constituée par ce qu'on appelle les prières du « Canon ».

a) D'abord et peut-on dire surtout la « Préface »⁴³⁾, la plus ancienne de toutes les prières de la Messe, le noyau fondamental autour duquel tout le reste est venu s'ajouter. Elle s'est sans doute simplifiée⁴⁴⁾, puisqu'autrefois, sous le nom d'« anaphore », elle comprenait le récit de l'institution, qui en est maintenant complètement détaché. De plus on n'a gardé en elle que de très brèves allusions à la fête du jour, alors qu'autrefois elle comprenait un peu de tout, y compris des invectives contre les ennemis⁴⁵⁾. Telle qu'elle est, elle reste une « eucharistie », c'est-à-dire une action de grâces. Elle est solennellement chantée à la Grand'Messe et précédée d'une sorte de dialogue qui associe davantage le prêtre et les fidèles.

On sait que ce chant est l'un des plus simples et des plus beaux de la liturgie⁴⁶⁾ : aucun n'est plus capable d'impressionner une âme pieuse dans le sens du respect et de l'adoration ni de lui faire mieux sentir la valeur religieuse de ce qu'elle fait ou de ce à quoi elle assiste.

Cette « préface » est suivie par le chant du « *Sanctus* », d'origine et d'inspiration juives, qui souligne davantage encore les mêmes impressions⁴⁷⁾.

43) Précédée du *Sursum corda*, ancienne salutation au soleil levant (WILL, *Culte*, I, p. 179).

44) Notons en passant que les préfaces romaines ont considérablement diminué le lyrisme des préfaces gallicanes. Cf. BATIFFOL, *Messe*, p. 202.

45) Cf. MOLIEN, I, p. 278-279.

46) Là encore on peut retrouver des allusions aux initiations des mystères: *quia per Incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae lux tuae claritatis infulsit, ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur*.

47) « Les fidèles se sentent saisis d'un saint effroi et pourtant ravis en extase, en entendant l'explosion d'enthousiasme de tous les cieux... C'est l'expérience des mystères païens, quand, transportés à travers les cieux, ils rencontraient les dieux inférieurs et supérieurs. » WILL, I, *Le Culte*, p. 179.

b) Puis vient le Canon proprement dit, c'est-à-dire les prières les plus officielles et les plus importantes de toute la Messe, celles qui doivent être prononcées avec le plus de soin — d'où ce titre de canon. Elles se composent de plusieurs parties assez distinctes:

(a) avant la consécration, le prêtre récite une formule générale pour demander à Dieu le Père d'accepter ce qu'il lui présente, prière dans laquelle on sent encore l'ancienne notion du sacrifice et l'ancienne pratique des offrandes apportées par toute l'assemblée⁴⁸). Puis il évoque l'Eglise entière, ceux qui sur terre ont besoin du secours de Dieu, à commencer par le Souverain Pontife, à continuer par les autres dignitaires⁴⁹), à terminer par ceux pour qui la Messe est spécialement dite⁵⁰); et ensuite tous les saints, pour qu'ils interviennent en faveur de l'Eglise.

Ainsi après la profonde impression de la Préface et du Sanctus, le fidèle, qui s'est senti tout petit devant Dieu, se sent vraiment agrandi et encouragé dans son union avec l'Eglise qui prie avec lui et pour lui⁵¹). On ne soulignera jamais trop de rôle d'un tel sentiment dans la formation d'un chrétien. Aussi bien la forme que l'antiquité et le contenu des formules sont un moyen puissant de faire pénétrer en lui, grâce à l'attachement à l'Eglise qu'elles fortifient, de quoi valoriser et celui que l'on prie et ce pour quoi on le prie et la prière elle-même.

(b) Vient alors la consécration⁵²) ou récit de l'institution de l'Euc-

⁴⁸) *utli accepta habeas haec munera, haec sancta sacrificia illibata*. Remarquer encore les paroles: *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus*, allusion à la primitive conception du sacrifice eucharistique.

⁴⁹) Remarquer l'expression: *cum... omnibus orthodoxis atque catholicæ fidei cultoribus*: La Messe est encore un mystère réservé aux initiés.

⁵⁰) Il était d'usage autrefois de lire la liste de tous ceux pour qui l'on priait, avec mention de ce qu'ils avaient fait, ce qui fit dire à saint Jérôme: « La rédemption des pécheurs se tourne à la louange des vivants » (MOLIER, I, p. 297). — Par ailleurs il faut noter que, à cet endroit comme au Memento des morts et après la communion, une place a été laissée à la prière personnelle du prêtre. Comme l'a remarqué très justement HEILER (*Kath.*, p. 410-411), la liturgie favorise tout en la dirigeant la prière individuelle.

⁵¹) Cf. HEILER, *Kath.*, p. 417.

⁵²) Il ne faut pas oublier que cette partie de la Messe, considérée comme la plus essentielle, n'est pas la plus ancienne. Les textes primitifs ne l'ont pas (DUCHESNE, *Origines du culte*, pfl 49-53). Quand on a introduit le récit, il n'a eu que la signification d'un mémorial, comme

charistie, récit qui n'est celui d'aucun des textes inspirés⁵³), mais les rappelle tous, et qui s'accompagne, autant que faire se peut, des gestes attribués au Christ⁵⁴).

Préparée comme elle l'est par tout ce qui précède et étant donné le silence profond qui doit alors s'établir dans l'église⁵⁵), on peut dire que les paroles effectuent réellement ce qu'elles disent, au moins en ce sens qu'elles produisent dans l'âme du fidèle exactement la même impression que s'il assistait vraiment à la Cène. Sans doute l'émotion dépend et de la sensibilité de chacun et de son degré d'attention; mais en tout cas, elle prend une forme plus précise et plus déterminée, point sur lequel nous aurons à revenir.

(c La consécration est suivie d'abord de l'élévation⁵⁶), laquelle est d'origine relativement récente, mais contribue beaucoup à augmenter la solennité de la consécration et par les genuflexions multipliées et par le geste lui-même de l'élévation et, s'il s'agit de la Grand'Messe, par les sonneries de cloches destinées à associer les absents au rite de la Messe⁵⁷).

(d Nous avons enfin une série de prières qui rappellent l'enseignement dogmatique: les événements de la vie du Christ⁵⁸), la sainteté de l'hostie que l'on offre⁵⁹), la comparaison avec les sacrifices

du reste dans les autres mystères. Seulement on y ajoutait une supplication pour que le Christ vienne: le *Maranatha*, et l'épiclese (HEILER, *Kath.*, p. 401).

53) Remarquer l'expression très significative: *mysterium fidei*.

54) Les paroles de la consécration sont dites à voix basse, *distincte, attente*, ce qui rappelle et les rites initiatiques des mystères et la nécessité de bien prononcer les formules magiques pour qu'elles aient toute leur efficacité (HEILER, *Gebet*, p. 225).

55) Ce silence est lui aussi un souvenir des mystères. On sait que les liturgistes modernes protestent énergiquement contre toute exécution de chants ou de musique en ce moment (BATIFFOL, *Messe*, p. 318). Ils sont tout à fait dans l'inspiration primitive de la Messe.

56) Introduite par Eudes de Sully au début du treizième siècle, après que le pouvoir consécrateur eut été attribué aux paroles de l'institution et non aux signes de croix qui précèdent. Cf. COULANGE, *Messe*, p. 360.

57) Cf. MOLIEN, I, p. 362.

58) C'est l'anamnèse: *Unde et memores... ejusdem Christi... beatæ passionis, necnon et ab inferis resurrectionis et in coelos gloriosæ ascensionis*.

59) ... *Hostiam puram, Hostiam sanctam, Hostiam immaculatam*.

anciens⁶⁰), l'accueil que Dieu lui réserve dans le ciel⁶¹), le tout terminé par une prière pour les fidèles défunts⁶²), et par une invocation aux saints martyrs, parmi lesquels on demande à être admis. C'est en somme toute l'économie du salut qui est exposée, précisément après qu'on en a fait sentir la valeur.

c) Enfin, avant de passer à une autre partie de la Messe, après de multiples signes de croix sur l'hostie, signes qui sont la survivance d'anciennes pratiques, ainsi du reste que les paroles qui les accompagnent: «que ces offrandes soient sanctifiées, vivifiées et bénites»⁶³), l'assistance est invitée à ratifier le tout par le chant très solennel de l'*Amen*.

5. A partir de ce moment, l'attention se détourne de ce qui se fait: il y a moins d'adoration que de prière proprement dite.

a) D'abord la prière chrétienne par excellence, le *Pater*⁶⁴), complété et expliqué par une autre prière réservée au prêtre⁶⁵).

b) Puis vient l'un des plus anciens rites de la Messe, la fraction du pain, dont on laisse tomber un fragment dans le calice. Le rite vient de l'ancienne habitude d'employer à chaque messe du pain consacré à une messe précédente⁶⁶). Aujourd'hui il présente un

⁶⁰) *sicuti accepta habea dignatus es et munera pueri tui justi Abel et sacrificium Patriarchae nostri Abrahæ et quod obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech.*

⁶¹) C'est la prière qui remplace l'épiclese: *jube hæc perferri per manus Angeli tui in sublime altare tuum.* Ce remplacement est significatif de la mentalité plus magique que mystique du milieu où il s'est fait (WILL, *Culte*, I, 175; II, 176; HEILER, *Kath.*, p. 401-405).

⁶²) Là encore on donnait jadis lecture d'une liste de défunts, usage qui s'est transformé dans la coutume actuelle de la « recommandation aux prières ».

⁶³) Les signes de croix, qui sont alors faits sur l'hostie et le calice, avaient jadis un pouvoir de bénédiction; c'est pourquoi ils sont suivis d'une « petite élévation ». Les théologiens sont très embarrassés pour expliquer et ces signes de croix sur le corps et le sang du Christ et la signification des paroles demandant que « ces choses » soient « sanctifiées, vivifiées et bénites ». Ils supposent que *hæc* désigne les biens de la terre; mais absolument rien ne l'indique (MOLIEN, I, p. 36; BATIFFOL, *Messe*, p. 273; CABROL, *Prière*, p. 518). En réalité il s'agit des offrandes apportées en plus du pain et du vin et bénies séparément (COULANGE, *Messe*, p. 185; DUCHESNE, *Origines*, p. 183).

⁶⁴) Introduit dans la liturgie romaine par Grégoire le Grand. Mais il se disait déjà en Afrique et à Jérusalem (MOLIEN, I, p. 383-384).

⁶⁵) *Libera nos... ab omnibus malis... da pacem in diebus nostris, ut... a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi.* On y ajoute l'intercession de la Vierge et des saints.

⁶⁶) Ou d'envoyer une portion de l'hostie consacrée par le Pape

symbolisme particulier: le souvenir de la fraction du pain à la dernière Cène et aussi l'immolation du Christ ⁶⁷⁾.

c) C'est pourquoi il est suivi de la récitation ou du chant des trois *Agnus Dei*, expression d'origine johannique, exprimant la portée sacrificielle de la Messe.

d) Avant la communion la prière se fait plus intense et plus personnelle ⁶⁸⁾. Le prêtre et le fidèle se redisent l'importance de ce qu'ils vont faire et les conséquences bonnes ou mauvaises qui peuvent en résulter pour eux ⁶⁹⁾.

e) Vient enfin la communion, à propos de laquelle on multiplie les allusions à l'Ancien et au Nouveau Testament ⁷⁰⁾. Il est à remarquer que la formule dont on se sert pour distribuer la communion est une prière pour l'immortalité ⁷¹⁾ et comme telle une survivance des mystères anciens ⁷²⁾.

6. Le reste de la Messe a moins d'importance. Ce n'est que la conclusion; et le fidèle, surtout s'il communie, en détourne facilement son attention:

a) L'antienne « Communion »: autrefois psaume chanté pendant la distribution du sacrement;

b) les oraisons dites « Postcommunion » ordinairement assez brèves, contenant un remerciement et la demande de profiter de

aux prêtres qui disaient la Messe dans d'autres églises (BATIFFOL *Messe*, p. 34-35; DUCHESNE, *Origines*, p. 163).

67) La formule *Pax Domini* vient de la coutume du baiser de paix qui se donnait à ce moment (BATIFFOL, *Messe*, p. 91).

68) Il y a d'abord une prière pour la paix au nom de la foi de l'Eglise, prière qui s'explique, elle aussi, par l'ancienne coutume du baiser de paix actuellement réservée aux membres du clergé aux messes solennelles (MOLIEN, I, p. 401-105).

69) *Libera me... ab omnibus iniquitatibus meis et universis malis et fac me tuis semper inhaerere mandatis... Perceptio corporis tui... non mihi proveniat in judicium... prosit mihi ad tutamentum mentis et corporis et ad medelam percipiendam.*

70) *Panem coelestem accipiam et nomen Domini invocabo... Domine non sum dignus... Quid retribuam Domino... Calicem salutaris accipiam...*

71) *Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternum. De même Quod ore sumpsimus... fiat nobis remedium sempiternum.*

72) Notons ici que la distribution de la communion avant la Messe est non seulement un contresens liturgique — comme en conviennent du reste les liturgistes modernes — mais encore un contresens historique: aurait-on pu imaginer dans les premiers siècles de recevoir le corps du Seigneur avant le début du repas commun? Ici encore l'instinct réaliste et magique l'a emporté sur la théologie et sur la piété mystique.

l'Eucharistie⁷³). Elles étaient autrefois suivies d'une « Bénédiction sur le peuple », qui n'est plus dite qu'aux messes de semaine du Carême⁷⁴).

- c) l'*Itte, Missa est*, pour congédier l'assistance;
- d) la Bénédiction, reste d'une procession solennelle de sortie au cours de laquelle le pontife bénissait les fidèles présents⁷⁵;
- e) le dernier Evangile, introduit assez récemment⁷⁶;
- f) certaines prières dites aux seules Messes basses depuis peu de temps et d'inspiration toute moderne.

II

Après cette analyse, il est facile de nous rendre compte de l'effet produit par le fidèle qui assiste à la Messe avec foi et piété.

Il y a d'abord ce que nous pouvons appeler l'impression liturgique, qui vient de l'accomplissement des rites et de l'attention qu'on leur porte: le fidèle se sent incorporé, au moins pendant cette Messe, à l'Eglise. Il laisse momentanément de côté les manières de faire, les pensées et sentiments qui lui sont personnels, pour adopter une activité intérieure et extérieure dictée par la société dont il fait partie. Il y a donc soumission, mais une soumission voulue, un acte de confiance, analogue à celui du malade qui se remet entre les mains d'un médecin. Il y a plus: l'assistance à la Messe en effet ne donne les impressions décrites que si l'on est déjà disposé à les comprendre, s'il y a déjà une certaine piété: le fidèle se dispose à goûter ce qu'on lui présente comme bien, à aimer ce qu'on lui prescrit d'aimer, à vouloir ce qu'on lui demande de vouloir, parce qu'il a déjà trouvé dans son milieu un sentiment de respect et d'amour et l'a adopté pour lui. Les émotions venant de l'extérieur pénètrent en lui, parce qu'elles correspondent à des sentiments déjà organisés à l'intérieur, grâce au prestige et à l'autorité morale de l'Eglise et de ses cérémonies. Bref, il y a là un

⁷³) Beaucoup contiennent des allusions aux offrandes qui sont les victimes du sacrifice (COULANGE, *Messe*, p. 171-173), ou même au repas proprement dit (*Id.*, p. 178).

⁷⁴) MOLIEN, I, p. 430.

⁷⁵) *Ibid.*, p. 440-442.

⁷⁶) *Ibid.*, p. 445.

fait social, mais de nature affective et émotive, consistant en ceci : un sentiment commun agissant sur l'émotivité de chacun pour la transformer en émotion.

Il y a encore à la Messe un enseignement, lequel n'est pas sans doute à proprement parler didactique, mais n'en est peut-être que mieux compris. Cet enseignement se fait par le spectacle d'abord, par les formules liturgiques ensuite et surtout. Quiconque observe l'un et les autres y trouve le rappel et l'application des idées qu'il a pu apprendre par ailleurs, qu'il apprend en tous cas en réfléchissant à ce qu'il voit et entend. De plus cet enseignement est tel qu'il attire l'attention sur certaines idées plutôt qu'il ne les expose théoriquement : un chrétien peut n'apprendre rien de nouveau quand il assiste pieusement à la Messe, mais ce qu'il sait, il le possède davantage parce qu'il y a davantage pensé. Enfin, si son attention a été ainsi attirée et fixée, c'est parce qu'elle a été affective : ce qui est montré est mieux connu, parce que davantage apprécié. Il y a connaissance plus précise parce qu'il y a un sentiment plus fort.

Mais il nous faut serrer la question de plus près. De tout cela nous venons de faire une analyse qui a précisément le défaut d'être une analyse. D'une part tous ces éléments, assez disparates par leur origine ou par leur signification, n'exercent pas leur influence indépendamment les uns des autres. Là encore, on ne va pas des détails à l'ensemble : c'est au contraire l'ensemble qui donne leur portée aux détails. Donc l'objet de la piété forme un tout unique et c'est comme tel qu'il est saisi.

D'autre part l'analyse a cet autre inconvénient, sans doute plus grave, qu'elle nous montre plutôt ce que peut être l'influence des cérémonies et prières de la Messe sur le fidèle, que ce qu'elle est en fait. Car il est bien certain — et les théologiens le contesteront moins que quiconque — que le résultat dépend au moins pour une très grande part de la façon de « suivre » la Messe ; et c'est précisément à l'occasion de la Messe quotidienne que l'activité pieuse devient importante. Donc le sujet est à examiner en lui-même pour que nous puissions définir exactement son rôle. Nous commencerons par ce second point.

I. — Remarquons d'abord ceci : l'influence de la Messe

est *ex parte objecti* très complexe, mais l'action fournie par le sujet est très une et très simple. La preuve en est que la très grande partie des fidèles ignorent et n'éprouvent nul besoin de connaître en détail l'histoire ou la signification précise des différents éléments de la Messe. Ce qu'ils en retirent c'est une impression d'ensemble, au travers de laquelle chaque détail prend pour eux une portée, qui peut du reste fort bien n'être pas la même pour tous. Qui plus est, c'est ce qui leur est expressément recommandé : ce ne serait pas faire oeuvre de piété que de faire de l'histoire ou de la théologie à la Messe. Il faut au contraire suivre les « mouvements de la grâce », c'est-à-dire pratiquement s'attacher à ce qui frappe et impressionne.

Or nous avons vu précisément que le résultat des pratiques pieuses plus élémentaires a été la préparation d'une unité morale plus accentuée dans la vie religieuse. Il semble qu'à la Messe cette unité descend petit à petit dans le fond de la conscience religieuse, attirant à elle pour les fondre ensemble des éléments de plus en plus nombreux, si bien que les idées et sentiments prennent une coloration de plus en plus nette, venant de ce fond de la conscience.

L'activité du fidèle consiste donc à rendre conscients d'eux-mêmes ces éléments de vie qui lui sont présentés par son milieu éducatif. Ce qu'on lui fait faire ou penser, il le fait ou il le pense de lui-même, parce qu'il prend conscience qu'il le fait ou le pense. Mais cette prise de conscience n'est pas simplement le fait de projeter plus de lumière sur les actes ou les pensées : elle est leur organisation en un tout unique. Plus exactement cette conscience est le résultat d'une activité qui se détermine : mieux encore, elle est la détermination elle-même de cette activité. Le fidèle n'a cette conscience que dans la mesure où d'agi il devient agissant, et cette conscience, c'est l'essence même de sa subjectivité.

Il nous faut donc distinguer de la formation d'ensemble de la piété qui est l'oeuvre de l'Eglise, une information du sujet par lui-même dans cette piété, laquelle n'est pas moins nécessaire pour qu'il y ait vraiment piété. Faute de cette distinction, ou bien négligeant l'apport individuel, on ne verra que l'extérieur de la piété, et alors on ne considérera que l'oeuvre et on

oubliera l'ouvrier, comme s'il n'était pas aussi nécessaire d'aller de celui-ci à celui-là que de suivre la méthode inverse : ce n'est pas seulement l'oeuvre qui révèle l'artiste, c'est encore l'artiste qui fait comprendre l'oeuvre. Ou bien on ne verra que l'activité du sujet, ce qui aura pour premier inconvénient de faire négliger l'apport du milieu, et pour autre inconvénient plus grave de faire apparaître cette activité sous un jour inexact : on la jugera comme une création, non comme une organisation.

Seulement le rapport entre l'activité de piété telle qu'elle est proposée au fidèle par son milieu et la subjectivité de cette activité dans le fidèle n'est pas du tout un rapport de cause à effet : au contraire, la subjectivité est constituée par tout ce qui se trouve ajouté à l'action du milieu. Or, il n'y a de subjectivité que dans la mesure où il y a détermination de l'activité par la conscience. C'est donc cette détermination qu'il faut étudier. Ne pourrait-on pas dire qu'elle vient alors de l'objet de la piété qui, en se faisant connaître, imprimerait sur la conscience sa marque propre, à peu près comme un objet quelconque imprime sur une plaque sensible son image ?

II. — Il est bien certain en effet que les cérémonies et prières offrent à la piété un nombre assez grand de thèmes de représentation, entre lesquels le fidèle a toutes facilités pour choisir ce qui est le plus capable de fixer son attention et de devenir le centre de sa représentation. Ce choix fait, l'objet prend une forme très précise, puisque le fidèle en a une connaissance plus nette : au lieu d'être une vague notion enseignée théoriquement, il devient pour lui une chose vue directement et lui offrant des contours précis. Pour parler presque vulgairement, ces thèmes « lui disent quelque chose », parce que ce sont pour lui des évocations très vives de représentations précises.

Or cette détermination de l'objet se fait en même temps et à mesure que la détermination du sentiment s'accomplit dans son activité. L'objet est mieux vu, parce que le regard est plus direct et plus attentif ; et le regard devient plus pénétrant parce que l'objet fixe plus fortement l'attention, de la même façon qu'un peintre sait mieux voir à mesure qu'il découvre et découvre davantage à mesure qu'il sait mieux regarder. Ces

deux aspects du développement de la piété sont donc corrélatifs et se font l'un par l'autre. Il y a même là quelque chose d'assez paradoxal: l'homme n'est pieux que dans la mesure où on lui présente un objet, principe de formation de sa piété, mais il ne prend connaissance de cet objet que s'il travaille lui-même à cette formation. Il ne se forme que si l'objet l'y invite; et l'invitation n'est reçue par lui que s'il s'y est déjà formé.

De plus, à mesure que cet objet se précise en tant que tel, se précise également l'attitude du sujet: elle n'est plus une connaissance, mais un désir, et l'objet n'est plus seulement une vérité, mais une valeur⁷⁷). Enfin, la relation, en prenant un caractère mieux déterminé, augmente de force, puisqu'elle devient l'union de deux termes qui n'existent que l'un par rapport à l'autre, plutôt que la distinction de ces deux termes s'opposant l'un à l'autre.

Par où l'on voit que le rapport entre l'objet de la piété et la piété elle-même, n'est, pas plus que celui du milieu à l'individu, un rapport de cause à effet. Il ne s'agit ni d'une activité de conscience qui produit son objet, puisque cet objet est présenté par le milieu, ni même d'un objet qui détermine une activité de représentation, puisque le sujet ne reçoit celle-ci que dans la mesure où il agit lui-même. Nous sommes devant une activité de conscience qui peut avoir son principe en dehors d'elle-même, mais dont l'essentiel est, non son activité, mais sa subjectivité; et celle-ci reste indépendante de la cause de celle-là, un peu comme la façon de s'habiller, provoquée par la mode, n'est déterminée que par le goût de chacun.

Or il est à remarquer pour le fait de conscience en général qu'il n'y a pas de représentation ni de désir qui ne soit la représentation ou le désir de quelque chose: ce que les deux termes, l'objet-valeur d'une part, la représentation-désir d'autre part,

77) Nous prenons ici et dans le reste de notre travail ce mot de « valeur » au sens A, tel qu'il est défini par LALANDE (p. 937): « Caractère des choses consistant en ce qu'elles sont plus ou moins estimées ou désirées par un sujet ou, plus ordinairement par un groupe de sujets déterminés ». Ajoutons seulement que nous attribuerons le plus souvent ce caractère de « valeur » à des représentations ou idées plutôt qu'à des choses proprement dites.

sont l'un par rapport à l'autre dans leur relation réciproque, est l'effet de cette relation autant et plus que de leur rencontre. Autrement dit, ce ne sont pas ces deux termes, pris isolément et en eux-mêmes qui déterminent la nature de leur relation; c'est surtout le fait de celle-ci qui détermine ce par quoi l'un est objet, ce par quoi l'autre est sujet ou plus exactement l'objectivité et la subjectivité de l'un et de l'autre.

Ceci peut sans doute se discuter à propos de la connaissance ordinaire, dans laquelle la rencontre est cause de la relation (il reste alors à montrer quelle est la différence entre l'une et l'autre); mais à propos de la connaissance par piété ou de l'enseignement de la piété, nous avons pu précisément nous en rendre compte, c'est la mise en relation qui amène la rencontre; plus précisément l'objet-valeur et la représentation-désir n'existent comme tels que si d'abord il y a eu activité pieuse, dans laquelle se forment une objectivité et une subjectivité. Ce ne sont donc pas ces deux termes qui peuvent expliquer leur relation, mais inversement. C'est d'ailleurs ce qui constitue l'originalité du fait devant lequel nous nous trouvons par rapport à d'autres faits: il appartient à ce mode d'être qui s'appelle une relation et dont l'essence est le rapport entre les deux termes qu'on lui attribue, bien loin qu'elle soit elle-même un attribut accidentel de ces deux termes. Plus exactement, ce que nous avons à étudier pour la comprendre, ce n'est pas l'essence de ces deux termes, dont la relation nous apparaît comme un attribut, mais l'essence de la relation, dont ce sont les termes qui sont les attributs.

III. — Si maintenant nous nous plaçons délibérément à ce point de vue, nous arrivons aux constatations suivantes:

Nous nous trouvons devant la saisie par la conscience d'un objet-valeur, saisie dans laquelle l'objet prend une réalité de plus en plus consistante et une valeur de plus en plus ferme à mesure que la subjectivité s'établit comme telle. Cet objet est pour le fidèle quelque chose qui est devant lui, qui s'impose à lui, qui fixe son attention; et lui-même devient de plus en plus la vision précise et le désir intense de cet objet. Son activité, d'abord tâtonnante et indécise, obtient sa réalisation, parce qu'il s'est présenté devant elle ce en quoi elle trouve, si l'on

peut dire, son assiette. Or qu'y a-t-il au centre même de la relation entre les deux?

Deux pensées s'emparent toujours plus ou moins fortement d'un fidèle assistant pieusement à la Messe: celle de la présence réelle de ce qui est le principe de sa religion et celle de cette présence pour lui. C'est son Dieu qui est là; et il y est à cause de lui. Ce Dieu n'est donc pas un être métaphysique: c'est sa vie, ce devant quoi on plie le genou et ce par quoi on est sauvé^{77a}).

Il faut insister sur ce point, parce qu'il marque le moment où se fait la naissance de la piété proprement dite. D'une part en effet, le fidèle sent son Dieu présent à la Messe plus que partout ailleurs. Il se produit alors ce sentiment d'une nature très spéciale qui s'appelle l'adoration, fait de respect, mais d'un respect plus ému que celui qu'inspire un Etre simplement supérieur, fait de désir, mais d'un désir pour ainsi dire impersonnel, fait de confiance, mais d'une confiance basée sur ce que l'on se sent dominé, fait enfin de soumission, mais d'une soumission joyeuse et contente.

D'autre part, cet être, à la fois sublime et mis à sa portée, c'est ce en quoi l'âme trouve sa propre vie, plus exactement ce qui va la transformer et la renouveler. Car c'est là que se réalisent toutes ses aspirations morales, telles qu'elles ont été préparées par l'éducation antérieure; c'est là surtout que se résolvent les difficultés intérieures créées par cette éducation elle-même, venant du conflit entre sa faiblesse et ses aspirations, entre ce qu'on est et ce qu'on voudrait être.

Il se produit donc comme une étincelle entre ces deux pôles: l'objet religieux tel qu'il est présenté par l'Eglise et l'âme religieuse telle qu'elle a été formée encore par l'Eglise. Cette étincelle est le commencement de la piété proprement dite. Mais il est clair, d'après ce qui précède, que, si elle jaillit, c'est précisément parce qu'il y a eu, non seulement activité personnelle du fidèle sous l'entraînement de son milieu, mais encore présentation de son objet. Pour reprendre la comparaison de tout à l'heure, l'activité spirituelle, d'abord diffuse,

^{77a}) Cf. HAUTER, *Essai sur l'objet religieux*.

s'est précisée et renforcée par la distinction de ses deux pôles, sujet et objet, écartés l'un de l'autre à mesure qu'ils devenaient davantage l'un sujet et l'autre objet. Car plus il y a d'objectivité, plus il y a de subjectivité et inversement, précisément parce que la conscience s'anime à mesure qu'elle s'ouvre et s'ouvre à mesure que des perspectives nouvelles se présentent devant elle. Nous pourrions parler, si l'on nous permettait cette allusion platonicienne, de deux moitiés d'être séparées violemment et qui se cherchent partout. En tous cas, il s'est constitué ainsi un autre mode d'être : au lieu de ces systèmes clos que sont les êtres individuels et sociaux, il y a désormais, dans l'Eglise en tant que principe de piété, dans l'individu en tant que se formant à cette piété et surtout dans le courant qui va de l'une à l'autre, un appel immanent de ce qui agit vers ce qui est agi. Ce mode d'être, c'est ce que nous appelons la conscience, vie essentiellement ouverte, parce qu'elle est moins un être qui agit que l'action elle-même. Comme telle, elle constitue un objet et un sujet, qui n'existent l'un et l'autre que l'un par rapport à l'autre. Voilà pourquoi nous ne pouvons plus parler de causalité. Il nous faut par contre chercher à définir ce nouveau mode d'être, principe et de la subjectivité et de l'objectivité. Nous allons du reste le voir s'affirmer de plus en plus à mesure des développements ultérieurs de la piété que nous devons examiner maintenant.

III

*La DÉCENTRALISATION DU SUJET
par la VIE LITURGIQUE.*

Un point particulier demande à être ici éclairci. La piété se forme, avons-nous remarqué, par la présentation d'un certain nombre d'idées. Mais celles-ci ne peuvent rester en l'air ni dans le vide, si l'on peut dire: il faut, pour qu'elles deviennent vraiment objet, qu'elles se rattachent aux autres objets, qu'elles fassent partie intégrante du *kosmos*, qu'elles prennent leur place, non seulement devant la conscience religieuse, mais devant la conscience en général.

Or, c'est précisément ce qui se produit grâce à un élément non négligeable de la vie de piété: la vie liturgique, avec son calendrier, c'est-à-dire avec ses retours périodiques des différentes fêtes. Nous pouvons y étudier précisément de quelle manière l'objet de piété y devient une partie importante, et même la partie principale de l'objet psychologique en général.

I

Les fêtes liturgiques célébrées au cours de l'année par l'Eglise catholique appartiennent sans doute par elles-mêmes plus à l'extérieur de la religion qu'au développement intérieur de la piété. Si cependant nous les étudions après les prières quotidiennes et après l'assistance pieuse à la Messe, c'est parce qu'elles ne nous intéressent ici qu'au point de vue spécial de l'influence qu'elles peuvent avoir sur des fidèles déjà très attachés et à l'Eglise et à leur piété. Pour les autres, elles ne sont guère que des occasions de réunions de famille ou de congé, sans signification religieuse proprement dite: il n'y a alors en elles pas plus de piété que dans l'assistance dominicale à la Messe. Ceux au contraire qui les suivent avec foi et s'efforcent d'en comprendre la signification, font de leur célébration un acte de piété véritable. C'est à ce point de vue que nous avons à les étudier, pour préciser l'influence qu'elles peuvent avoir. Leur origine historique, dont nous ne dirons qu'un mot à l'occasion, nous intéresse évidemment beaucoup moins.

Voici d'abord un tableau d'ensemble du cycle liturgique. D'après les théologiens, ce cycle a pour but de remettre périodiquement sous les yeux des fidèles les différents événements de la vie du Christ et de dérouler tout le *Credo* catholique. De plus, on y cherche cette autre signification: il indique les différentes étapes de la perfection chrétienne⁷⁸). Ainsi:

L'*Avent* correspond à la préparatoin messianique par la Révélation dans l'Ancien Testament et à la purification du péché.

Noël, l'*Épiphanie* célèbrent la naissance du Christ, rappellent le mystère de l'Incarnation et enseignent que la vie chrétienne est d'abord une vie nouvelle et innocente, telle que la donne le Baptême.

Le *Carême* est une période de jeûne et un souvenir des prédications du Christ, enseignant la pénitence et réalisant la réforme de la vie.

La *Semaine sainte* et *Pâques* rappellent la Passion et la Résurrection, par conséquent le dogme de la Rédemption, et symbolisent la vie de l'âme après le péché et la pénitence.

Le *Temps pascal*, période pendant laquelle le Christ ressuscité est resté sur terre, enseigne la réalité de sa résurrection et signifie l'affermissement du chrétien dans sa nouvelle vie.

L'*Ascension* et la *Pentecôte* sont les commencements de l'Eglise, renforcent la foi en elle et indiquent ce que doit être la vie du chrétien dans le monde.

L'on arrive enfin à la *Toussaint* et à la *Fête des morts*, qui sont le couronnement de l'oeuvre Rédemptrice, le triomphe de l'Eglise, le souvenir des fins dernières de l'homme, l'espoir de la perfection réalisée pleinement dans l'autre vie.

Il ne faut pas perdre de vue cette triple signification si l'on veut bien saisir la portée des fêtes au point de vue de la piété. Essayons d'en fixer les enseignements principaux.

I. — L'Avent est une période de préparation à la fête de Noël. Assez probablement sa liturgie a hérité d'anciens rites de passage entre l'année qui vient de finir et celle qui va commencer. Beaucoup d'expressions⁷⁹) semblent inspirées de préoccupations agraires et du désir d'obtenir la fécondité du sol.

⁷⁸) Cf. TANQUEREY, p. 988.

⁷⁹) *Rorate, coeli, desuper et nubes pluant Justum, Aperiatur terra et germinet Salvatore.* De même: *Excita potentiam tuam et veni* (oraison du quatrième Dimanche); *Ecce in nubibus coeli Dominus veniet cum potestate magna* (Ant. des Vêpres du deuxième Dimanche).

Mais il n'est pas difficile au chrétien de les comprendre dans un sens de fécondité morale: de même que les récoltes passées sont terminées et qu'il faut prévoir les ensemencements de l'année qui commence, de même on doit songer à se préparer au point de vue spirituel à une nouvelle année pour qu'elle soit plus fructueuse au point de vue spirituel que les années précédentes. C'est pourquoi cette période est un temps d'attente, du désir de ce qui va venir et de pénitence pour s'y préparer⁸⁰).

Notons les fréquentes allusions à l'Ancien Testament, au Précurseur⁸¹), à la Vierge⁸²), dont les textes liturgiques rappellent tout ce par quoi elle a été préparée à sa maternité divine: d'abord et surtout sa fête de l'Immaculée-Conception, mais aussi l'Annonciation et la Visitation⁸³). Il y a même un jour⁸⁴) consacré spécialement à l'*Exspectatio partus*.

De plus, il est facile de se rendre compte d'une certaine progression dans l'attente. « Au premier Dimanche, on lève les yeux vers le Seigneur... Au deuxième Dimanche, le Seigneur viendra pour sauver les nations... Au troisième Dimanche, Saint Paul nous dit: le Seigneur est proche, ne soyez pas inquiets. Qu'il vienne donc, proclame le quatrième Dimanche... A la vigile: Demain vous verrez sa gloire, car toute la terre est à lui, cependant il veut habiter parmi nous »⁸⁵). D'autre part cette oeuvre de la Rédemption qui se prépare est glorifiée de mille façons; on en souligne la nécessité pressante à cause « des périls imminents de nos péchés »⁸⁶), on marque comment l'on en a besoin, quel désir l'on doit en avoir, etc.

Ainsi sous une forme à la fois poétique et doctrinale, le fidèle reçoit l'impression d'un drame qui se prépare, drame à la fois joyeux et redoutable, bienfaisant et mystérieux. Tout

⁸⁰) *Dominus enim prope est; nihil solliciti estis, sed in omni oratione et obsecratione petitiones vestrae innotescant apud Deum* (Introït du troisième Dimanche).

⁸¹) Evang. du deuxième Dim.; ant. de *Magnificat* du deuxième Dim.; ev. du troisième Dimanche et du quatrième Dim.

⁸²) *Ne timeas, Maria, invenisti enim gratiam apud Dominum* (ant. de *Magn.* du premier Dim.); *beata es, Maria, quae credidisti Domino* (Id. troisième Dim.); *ave, Maria, gratia plena*, etc. (offertoire du quatrième Dim.); *ecce virgo concipiet*, etc. (communion du quatrième Dimanche).

⁸³) Cf. les textes ci-dessus.

⁸⁴) Le 18 décembre.

⁸⁵) MOLIEN, II, p. 107.

⁸⁶) Collecte du premier Dimanche.

le dogme de la Rédemption lui apparaît sous un aspect moins théologique qu'esthétique, grâce auquel l'idée devient une réalité concrète et idéale à la fois, profondément émouvante par la beauté de la forme et par l'élévation des idées, détachant l'âme de tout utilitarisme comme de tout matérialisme moral pour transformer sa manière de sentir et attacher son sentiment à un objet qui assure la consistance et la force de son état moral. Ainsi l'on entrevoit quelle sera l'oeuvre de la liturgie à propos des fêtes: exprimer une idée de telle sorte qu'elle prenne place dans le courant de la vie. La préparation à la Rédemption est présentée de façon qu'on y voie un événement distinct et important de la destinée humaine.

II. — La fête de Noël remonte au quatrième siècle et s'est établie d'abord à Rome⁸⁷). Il semble probable qu'elle dérive de la fête *Natalis Invicti* ou Naissance du Soleil et que c'est pour cela qu'elle est fixée aux environs du solstice d'hiver⁸⁹). Elle a ceci de particulier qu'on y célèbre trois messes: celle de la naissance corporelle, celle de l'apparition aux bergers, celle de la manifestation au monde.

Toute la liturgie du jour est joyeuse, exprimant une idée de délivrance⁹⁰). On passe de l'ancienne Alliance dans une nouvelle, on entre dans une vie toute différente, on change pour ainsi dire de religion ou en tous cas de sentiments religieux en abandonnant la crainte pour se livrer à la confiance. L'idée de renaissance, comme du reste celle d'un nouveau soleil qui n'en a pas disparu tout à fait, se retrouve dans tout l'office. Il est vrai qu'on l'exprime parfois assez indirectement. Mais la liturgie a précisément pour méthode d'appliquer à un sentiment des paroles qui par elles-mêmes signifient autre chose :

87) Remarquer les antiennes *O*, chantées depuis le 18 décembre et formant un acrostiche en les lisant à rebours: ERO CRAS: *O Sapientia, O Adonai, O Radix Jesse, O Clavis David, O Oriens, O Rex gentium, O Emmanuel*; par ces antiennes on va petit à petit de l'Ancien Testament vers le Nouveau. Cf. MOLIEN, II, p. 126-131.

88) MOLIEN, II, p. 75; DUCHESNE, *Origines*, p. 257; HOLLARD, *Les origines de la fête de Noël*, dans *Rev. Hist. Phil. Rel.*, mai 1931.

89) Cf. BRAZER, *Atys*, p. 29-30. On y trouvera citées les allusions de saint Augustin, de Léon le Grand, de saint Jérôme à cette origine de la fête de Noël. Cf. encore FRAZER, *Adonis*, p. 202.

90) MOLIEN, II, p. 137-138.

ce n'est pas la signification directe qui compte, mais le ton affectif⁹¹⁾. Aussi bien tous les psaumes chantés à Noël sont des chants de triomphe⁹²⁾, d'assurance du salut, entremêlant l'idée de la grandeur de Dieu avec celle de la simplicité et du charme de l'Enfant, soulignant ainsi l'oeuvre admirable de l'Incarnation et sa manifestation éclatante dans le monde.

Après Noël, vient toute une série de fêtes⁹³⁾ se rapportant directement au Christ: Saint Etienne, le premier martyr, saint Jean, le frère du Seigneur, les Saints-Innocents, massacrés à cause de lui, la Circoncision, qui célèbre la Nativité par opposition aux réjouissances païennes du 1^{er} janvier, enfin la fête du nom de Jésus, d'origine récente, provoquée par la dévotion populaire.

III. La fête de l'Epiphanie est celle de la manifestation du Christ, soit par sa naissance, soit par l'adoration des mages, soit par le baptême de Jean-Baptiste, soit par les noces de Cana. Elle est d'origine orientale⁹⁴⁾ et fut acceptée en Occident au cinquième siècle, en même temps que la fête romaine de Noël fut adoptée en Orient. L'idée dominante en est celle du baptême de Jésus: il y a même une bénédiction solennelle de l'eau qui peut remonter à un rite antérieur au christianisme⁹⁵⁾, de même que l'usage de tirer les rois^{95a)} remonte à des

⁹¹⁾ C'est ce qui se fait par exemple pour chaque psaume des Vêpres: il est précédé d'une antienne qui en donne le ton général. L'introi a du reste le même rôle pour la Messe. Cf. MOLIEN, II, p. 141-143.

⁹²⁾ *Ibid.*, II, p. 143, n. 23.

⁹³⁾ Cf. DUCHESNE, *Origines*, p. 267-268.

⁹⁴⁾ Cf. MOLIEN, II, p. 84, 176. Elle dérive sans doute des fêtes égyptiennes d'épiphanies divines et des mystères grecs où l'on suppliait la divinité de se manifester d'une manière quelconque. Mais la véritable Epiphanie fut d'abord la naissance. On trouve cette fête le 5 ou 6 janvier avec changement d'eau en vin dans l'île d'Andros, à Alexandrie, où l'on nuisait solennellement de l'eau dans le Nil: elle était du reste associée à une fête de la lumière (cf. les trois miracles dont parle la liturgie). D'autre part il est probable que la fête a été célébrée dans les milieux gnostiques avant de l'avoir été dans les milieux catholiques. Cf. C. H. C. II, p. 213-228.

⁹⁵⁾ « On bénissait non seulement l'eau pour le baptême, mais l'eau de la mer et des fleuves, on jetait dans l'eau un crucifix que des nageurs allaient ensuite retirer ». MOLIEN, II, p. 178.

^{95a)} G. FRAZER, *Bouc émissaire*, p. 279 sqq.

coutumes anciennes⁹⁶). La liturgie en fait une fête de l'Eglise et le souvenir des noces de Cana sert à rappeler l'idée, très fréquente chez les mystiques, du mariage du Christ avec son Eglise⁹⁷).

Mentionnons d'un mot la fête de la Purification qui a pu être adoptée pour remplacer celle des Lupercales, bien qu'il n'y ait pas coïncidence de date, ou plus probablement les *amburbalia*, à cause de sa procession aux flambeaux. Là aussi il y a un rapport direct avec le culte du soleil: « *Lumen ad revelationem Gentium* ».

IV. La fête de Pâques, la plus ancienne et la plus importante, fut précédée de très bonne heure, d'abord de huit jours de jeûne et d'instructions, enfin d'une période de liturgie endeuillée pour souligner la nécessité de la pénitence en vue de la Rédemption⁹⁸).

Ainsi le Dimanche de la Septuagesime représente la captivité de Babylone et l'abîme moral du péché; celui de la Sexagésime évoque le peuple juif, symbole de l'humanité déchue, la Quinquagésime exprime la joie que l'on doit éprouver à l'entrée du Carême, période de pénitence et de rénovation⁹⁹).

Le Carême lui-même est composé, au point de vue liturgique, par les messes stationales¹⁰⁰), qu'autrefois le pape célébrait dans les différentes églises de Rome à tour de rôle et à l'occasion desquelles se faisaient des instructions aux fidèles, aux catéchumènes et aux pénitents. Il en est resté une liturgie extrêmement développée pour la Messe comme pour le Bréviaire, présentant l'idée de « retraite spirituelle... dans laquelle nous demandons à Dieu de nous ressusciter de nos péchés... de perfectionner en nous le sens chrétien »¹⁰¹). De là la multiplication des prières, leur ton suppliant, l'insistance sur

⁹⁶) MOLIER, II, p. 180. Cette idée est du reste la survivance d'un rite de mariage sacré. Les textes liturgiques semblent y faire allusion: *Hodie coelesti sponso ejus est Ecclesia, quondam in Jordane lavit Christus ejus crimina; current cum muneribus Magi ad regales nuptias ei ex aqua facto vino laetantur convivae*. Il n'est pas impossible du tout, il est même probable que les mythes des noces de Cana, de la visite des mages, du baptême dans le Jourdain procèdent de fêtes anciennes. Cf. C. H. C., II, p. 227-228.

⁹⁷) MOLIER, II, p. 190-194.

⁹⁸) MOLIER, II, 215-223.

⁹⁹) Ibid., II, 228. Cf. DUCHESNE, *Origines*, p. 241-246.

¹⁰⁰) Ibid., II, 234-246; BATIEFFOL, *Messe*, p. 31-32.

¹⁰¹) Ibid., II, p. 253.

la fragilité humaine, des rites de pénitence comme l'imposition des cendres, des invitations à réfléchir avec rappel de la bienfaisance de la méditation et de la brièveté de la destinée, des manifestations successives de repentir et de confiance, des appels répétés à la conversion, etc. Tout cela est exprimé de multiples façons, sans aucune systématisation et même d'une manière très disparate.

Ce caractère de la liturgie se manifeste d'ailleurs à peu près partout: on emploie des extraits de livres saints, particulièrement des psaumes, sans qu'on puisse dire le plus souvent pour quel motif on les a choisis. Tout un morceau peut être amené à cause d'un simple mot contenant une allusion plus ou moins directe. Mais, nous l'avons déjà remarqué, ce n'est pas l'idée qui compte, c'est l'état affectif; et pour le carême ce ton général est celui de la pénitence: on essaie de la former dans l'âme des fidèles en la leur faisant sentir, non en la leur enseignant.

A partir du Dimanche de la Passion commence une période où les invitations à la pénitence et au recueillement prennent une intensité de plus en plus grande. Le prêtre ne quitte plus les ornements violets; les croix sont voilées de deuil¹⁰²; il n'y a plus aucun ornement dans l'Eglise et les fleurs même en sont proscrites. Tous les textes chantés ou récités ont un caractère grave et austère, soulignant la nécessité de prendre tout à fait au sérieux les mystères dont on célèbre le souvenir.

Pendant toute la semaine on rappelle l'hostilité croissante des Juifs contre le Sauveur: « le dimanche, ils lui jettent des pierres; le lundi, ils essaient de le prendre; le mardi, ils cherchent à le mettre à mort, ses frères n'ont pas foi en lui; le mercredi, Jésus se déclare le Fils de Dieu, on veut le lapider; le vendredi, on complotte sa mort; le samedi, il est obligé de se cacher, ses disciples l'abandonnent et même parmi les douze se trouve un traître »¹⁰³). On redit l'angoisse qu'il éprouve, non sans marquer que sa croix sera un triomphe. Mais en attendant elle est son supplice.

Le Dimanche des Rameaux¹⁰⁴), ce mélange de tristesse pour ce

¹⁰²) Reste d'une ancienne coutume suivant laquelle on tendait un voile entre le chœur et la nef. Cf. MOLIER, II, p. 327-328.

¹⁰³) *Ibid.*, II, 324.

¹⁰⁴) Cette fête dérive peut-être d'une association du culte des morts qui, assez souvent se pratiquait au printemps (cf. les Anthesteria grecques et les citations de FRAZER dans *Atus*, p. 93) avec des pratiques agraires pour la nouvelle végétation (cf. la procession de *Peiresion* aux Thargelia et FRAZER, *Adonis*, p. 181).

qui va arriver, de joie pour le triomphe final, est plus fortement accentué: l'entrée à Jérusalem présente nettement les deux caractères. Noter en particulier la cérémonie très spéciale du retour de la procession, inspirée des anciennes intronisations juives ¹⁰⁵). La bénédiction des rameaux, au contraire, ainsi que la procession au cimetière viennent d'usages antérieurs au christianisme. L'on prend ici sur le vif la façon dont les vieilles coutumes se sont rattachées à une nouvelle religion: la bénédiction des Rameaux qui se faisait au printemps, s'est placée le Dimanche d'avant Pâques, parce que dans l'Evangile de ce jour, et dans l'événement commémoré, il était question de rameaux.

Nous arrivons enfin à la Semaine sainte, pendant laquelle l'Eglise multiplie les moyens d'impressionner les fidèles dans le sens de la Rédemption: lecture des quatre Evangiles de la Passion, prières pour obtenir de comprendre et de préparer le renouvellement de Pâques. Le Mercredi soir se fait, au moins dans les communautés religieuses, l'office des « Ténèbres », autrefois chanté dans l'obscurité ¹⁰⁶) en souvenir des ténèbres dans lesquelles la mort du Christ plongea le monde: les doxologies sont supprimées, le psaume *Miserere* est répété à satiété; et chaque office se termine par le chant si impressionnant, dans sa tristesse sévère et grave, du *Christus factus est*. D'autre part, on y lit sur un ton spécial les *Lamentations* de Jérémie, se rapportant dans l'intention liturgique plutôt à la destruction de Jérusalem consécutive à la mort du Christ qu'à la captivité de Baby lone, et cette destruction devient le symbole de l'âme avant la rédemption, pour que le fidèle ait pour celle-ci les mêmes sentiments que pour celle-là.

Au Jeudi saint, à la tristesse de la passion se mêle la joie de l'Eucharistie: on chante donc le *Gloria*, chant qui sera suivi du silence des cloches; on emploie des ornements blancs pour la Messe, laquelle se termine par le dépouillement des autels; les fleurs sont désormais réservées pour le seul reposoir où l'on met le Saint-Sacrement, reposoir qui est à la fois un tombeau et un trône. Comme Evangile, on a choisi l'*In finem dilexit eos*, qui résume aux yeux du chrétien et l'institution de l'Eucharistie et le fait de la Passion. La soirée du même jour est particulièrement impressionnante. Même dans les paroisses où on ne chante pas les Ténèbres, il y a prédication de la Passion, le chant particulièrement austère du *Stabat*, et les fidèles passent de longs moments, parfois la nuit entière, près du reposoir ¹⁰⁷), comme pour se pénétrer du précepte évangélique: « Veillez et priez ».

¹⁰⁵) MOLIEN, II, 344.

¹⁰⁶) Il en est resté la prescription rituelle d'éteindre un cierge après chaque psaume.

Le lendemain, c'est la nudité complète des autels, des cérémonies inusitées avec agenouillements répétés ¹⁰⁸), adoration solennelle de la Croix, le chant des « Impropères », dans lesquels le Christ se plaint du traitement qu'on lui fait subir, puis la Messe extraordinaire des « présanctifiés », messe plus primitive que les messes habituelles, mais faisant ressortir surtout le caractère du jour. Après quoi il n'y a même plus l'Eucharistie dans l'église, où seule reste la Croix, au milieu du dépouillement général.

Le Samedi est un jour d'initiation. Les cérémonies rappellent le baptême solennel, donné autrefois en ce jour et, par suite, la nécessité d'une nouvelle naissance. D'autres cérémonies s'y ajoutent, il est vrai, inspirées des anciens rites agraires du printemps: bénédiction du feu nouveau que l'on est censé emporter dans les maisons ¹⁰⁹), interprété comme la lumière de la résurrection qui va venir: chant de l'*Exultet* ¹¹⁰) manifestant la joie du prochain triomphe, mais dans lequel se retrouve l'éloge de Lucifèr, étoile du matin, reste de rites astrologiques. Viennent ensuite de longues lectures de l'Ancien Testament, dernière instruction donnée aux catéchumènes avant le baptême, la bénédiction de l'eau ¹¹¹) qui doit servir à l'initiation, et la Messe, Messe de joie ¹¹²), car la fête de Pâques est déjà commencée, précisément par cette initiation. Le tout se termine par l'annonce de la résurrection.

¹⁰⁷) Cette pratique du reposoir ou « tombeau » du Jeudi Saint n'est pas sans rapport avec des pratiques analogues qui se retrouvent dans les rites agraires pour figurer la mort et la résurrection du dieu de la végétation. Cf. FRAZER, *Adonis*, p. 174-183; *Atys*, p. 6-7.

¹⁰⁸) Il est à remarquer, en ce qui concerne l'oraison chantée pour les Juifs, que la liturgie a dû céder à l'animosité du peuple et supprimer l'agenouillement. Cf. MOLIEN, II, p. 301.

¹⁰⁹) MOLIEN, II, p. 411.

¹¹⁰) D'origine gallicane, *Ibid.*, II, p. 417.

¹¹¹) Est-il très téméraire de voir le reste d'un rite phallique dans la coutume de plonger trois fois le cierge pascal dans l'eau pour la féconder (HEILER, *Kath.*, p. 229-230)? Le rapprochement est d'autant plus plausible que la prière qui accompagne le rite chrétien le suggère: « (*Spiritus sanctus*) *hanc aquam regenerandis hominibus praeparatam; arcani sui hominis admixtione foecundet; ut sanctificatione concepta ab immaculato divini fontis utero, in novam renata creaturam, progenies coelestis emergat. Et quos aut sexus in corpore aut aetas discernit in tempore omnes in unum pariat gratia mater infantiam* ».

¹¹²) L'*Alleluia* « débute timidement par une petite tierce; deux fois la mélodie retombe comme pour recueillir des forces nouvelles et enfin s'élance en des quarts audacieuses et triomphantes. » WILL, *Culte*, II, p. 66.

Enfin le dimanche est la fête de Pâques ¹¹³), celle de toute l'année qu'on célèbre avec le plus de splendeur. Elle est essentiellement la fête de la foi et affirme ce qui fut en effet le point de départ du christianisme: la certitude de la résurrection. Il n'est pas jusqu'aux traditions de ce jour: oeufs ou pâtés de Pâques, qui ne transportent cette réjouissance dans les familles et y prolongent l'action de la liturgie.

Tout est fait pour que la fête soit sentie comme « le jour que le Seigneur a fait », jour qui doit être le début d'une nouvelle vie, initiation qui sauve et consécration qui oblige.

La semaine qui suit ne fait que répéter et confirmer les mêmes impressions:

« La liturgie de ces jours était pour les néophytes comme un catéchisme de persévérance; à nous elle prêche un mystère de vie, de résurrection dans le Christ, le triomphe sur la mort; tout doit revivre, et les corps et les âmes, et les hommes et les choses, pour le temps et l'éternité » ¹¹³).

C'est pourquoi on y multiplie les *Alleluia*, sans oublier d'y ajouter des fêtes en l'honneur de la Croix, pour rappeler que c'est à elle que l'on doit le triomphe pascal ¹¹⁴).

Notons en passant l'Ascension ¹¹⁵), fête d'origine hierosolymitaine, où se retrouvent surtout les sentiments d'attente, confiante et anxieuse à la fois, du retour du Sauveur.

V. Après les fêtes de la Rédemption, nous avons celles de l'Eglise.

¹¹³) Cette fête semble avoir son origine dans une ancienne fête de la végétation du passage de l'hiver à l'été. On peut la rapprocher par exemple de la fête célébrée en l'honneur d'Attis, fête de la mort et de la résurrection de la végétation, qui avait lieu le 25 mars et consistait en un repas sacré où l'on mangeait le pain et le vin dont on s'était abstenu les jours précédents. (FRAZER, *Atys*, p. 7). Du reste la tradition chrétienne avait d'abord fixé cette fête au 25 mars. Cf. encore FRAZER, *Atys*, p. 32-33; *Adonis*, p. 202. — Il est probable que la tradition des oeufs de Pâques se rattache à des rites agraires de ce genre. Notons encore que le 26 mars était un jour de repos, tout comme notre Lundi de Pâques. Voir DUCHESNE, *Origines*, p. 339-340.

¹¹⁴) L'Invention de la Sainte-Croix, le 3 mai.

¹¹⁵) Notons en passant la fête de Saint-Georges, remplaçant celle des *Parilia*. Cf. FRAZER, *Atys*, p. 32.

¹¹⁶) Elle est précédée par les trois jours des Rogations pendant lesquels se font des processions et prières à travers champs. La même cérémonie se fait le 25 avril, dédiée à saint Marc. Les unes et les autres dérivent des *Robigalia* et des *Ambarvalia* romaines. Cf. MOLIEN, II, p. 496.

C'est d'abord la Pentecôte ¹¹⁶⁾, ancienne fête des prémices devenue fête de la Loi et ensuite du Saint-Esprit, fondateur et organisateur de l'Eglise. On peut remarquer que le texte chanté dès le début de la Messe de ce jour : *Replevit orbem terrarum*, s'applique aussi bien à l'Eglise qu'au Saint-Esprit. La prose *Veni sancte Spiritus* « raconte les merveilleux effets de l'Esprit Saint dans l'âme qui les a déjà connus et désire les connaître davantage » ¹¹⁷⁾.

C'est ensuite la fête consacrée au dogme ecclésiastique de la Trinité, fête assez récente, introduite un peu malgré l'autorité ecclésiastique ¹¹⁸⁾ par l'usage d'une messe votive se rapportant à ce dogme.

Puis la Fête-Dieu ou du Très Saint-Sacrement, d'origine théologique ¹¹⁹⁾. Les controverses du neuvième au onzième siècle avaient mis l'Eucharistie au premier plan des préoccupations dogmatiques. D'autre part l'usage s'était établi d'honorer de plus en plus la « réserve », dont on s'était autrefois peu occupé. La fête fut enfin instituée à Liège au treizième siècle et s'est répandue de là dans toute l'Eglise avec un office composé plus tard par Saint Thomas ¹²⁰⁾. On y trouve mêlés avec beaucoup d'art, et les dogmes théologiques et les allusions à l'Evangile. Elle est un « exposé fidèle, précis d'un dogme aussi abstrait pour le théologien que doux et nourrissant au cœur du fidèle ». Il y a surtout la procession, celle des cérémonies de l'Eglise qui a le plus d'éclat et de splendeur, s'inspirant directement des fêtes juives d'intronisations royales. Elle est du reste devenue la fête du Christ-Roi, ce qui ne manque pas de donner un caractère assez particulier à l'idée du Christ, dont on rehausse la majesté plus qu'on en marque le rôle dans la vie chrétienne. De cette fête sont sorties les Bénédictions du Saint-Sacrement, les Adorations perpétuelles et, de nos jours, les Congrès eucharistiques, autant de fêtes dans lesquelles le culte extérieur, avec ce qu'il a de splendide, de prestigieux et d'éclatant, l'emporte sur la piété intérieure.

Cette fête est elle-même complétée, huit jours après, par une autre encore plus moderne, celle du Sacré-Cœur ¹²¹⁾, fête de la piété mystique venant après la fête de la foi et de la religion extérieure, célébrant l'amour du Christ pour les hommes, reprenant l'idée de sa majesté pour l'appliquer aux réparations qui lui sont dues, si bien que ce culte est à la fois de gloire et de pénitence.

¹¹⁶⁾ MOLIER, II, p. 151. — A l'origine la Pentecôte était l'achèvement de la délivrance (C. H. C., II, p. 214).

¹¹⁷⁾ MOLIER, II, p. 529.

¹¹⁸⁾ *Ibid.*, II, p. 541-544.

¹¹⁹⁾ *Ibid.*, II, p. 547-553.

¹²⁰⁾ *Ibid.*, 560.

¹²¹⁾ MOLIER, II, p. 569-573.

L'on entre ensuite dans une longue période remplie par une liturgie assez monotone, où l'âme pieuse peut cependant trouver de nombreux enseignements. Cette période représente la vie quotidienne ordinaire, les efforts qui doivent la remplir, les luttes à soutenir, le besoin du secours de Dieu, la confiance en la Providence, jusqu'aux derniers Dimanches qui font entrevoir le jugement dernier et la nécessité de rendre compte un jour de tous ses actes.

Notons en passant la fête de l'Assomption, qui a pu remplacer une ancienne fête de Diane pour les bénédictions des récoltes ¹²²). Elle aussi se rapporte à une dévotion particulière et est devenue le principe de toute une nouvelle théologie.

La fête de la Toussaint, qui termine le cycle, est très probablement la christianisation d'anciennes fêtes des morts ¹²³), qui avaient lieu précisément en automne ¹²⁴).

En conclusion, le cycle liturgique est un exposé pratique et concret de la doctrine chrétienne et de la piété ¹²⁵), exposé ainsi présenté que le fidèle tout naturellement se sent vivre en lui. A mesure que le temps passe, sa destinée idéale lui est rappelée et lui apparaît comme réalisée dans cette fuite du temps, qui, pour lui comme pour tous les hommes, lui fait sentir la fugacité de son existence. Seulement le chrétien, en même temps qu'il se sent vieillir, est en présence de réalités qui lui rappellent une explication de sa vie. De plus ce rappel est périodique : si jamais il s'est écarté de cette voie, elle n'en reste pas moins toujours ouverte devant lui. Pendant que sa vie passe, le christianisme reste, sans cesser de vivre. Le drame de l'existence est donc toujours étroitement rattaché à la Rédemption, si bien que le chrétien ne peut les voir que l'un à travers l'autre. Ainsi la liturgie est la réalisation la plus vivante qui soit de l'objet de la piété.

¹²²) Cf. FRAZER, *Les origines magiques de la royauté*, p. 18.

¹²³) FRAZER, *Atys*, p. 106.

¹²⁴) Nous aurions pu mentionner aussi la fête de saint Jean-Baptiste au solstice d'été, comportant des usages populaires extrêmement anciens. Cf. FRAZER, *Adonis*, p. 192.

¹²⁵) Cf. TANQUEREY, p. 988.

II

Il n'est pas inutile, après avoir examiné la liturgie telle qu'elle s'offre au commun des fidèles, de nous attacher à une forme de prière plus officielle encore, réservée aux prêtres, le Bréviaire, pour en chercher l'influence sur la formation et le développement de la piété.

Nous en avons déjà vu l'histoire dans ses grandes lignes. Mais ce n'est pas seulement par elle que nous pouvons nous rendre un compte exact de cette influence : beaucoup de prêtres l'ignorent ; et même ceux qui la connaissent, n'y voient qu'un élément accessoire de leur piété. Elle augmente sans doute leur respect et leur vénération pour le « saint office », elle les aide à le mieux comprendre. Mais le principe de ce respect comme de cette intelligence est ailleurs.

D'abord, alors que la célébration de la Messe n'est obligatoire que pour les prêtres qui ont « charge d'âmes », et encore pas tous les jours, la récitation quotidienne du Bréviaire est au contraire de précepte absolu ¹²⁶). Aucun autre ne dépasse celui-ci en gravité, pas même celui du célibat. Plus exactement, quoi qu'il en soit de l'obligation de droit, en fait, même les prêtres irréguliers, tant au point de vue moral qu'au point de vue de la piété, tiennent à cette pratique, tellement que c'est ordinairement la dernière qu'ils abandonnent. Il y a dans cet attachement surtout un acte de foi : on dit son bréviaire non pas tant parce que cela est commandé — il est bien évident du reste que cette obligation ne comporte nulle autre sanction que celles de la conscience — que parce qu'on croit fortement à cette obligation. C'est même une des marques de la foi du prêtre plus que de sa piété, puisque précisément celui qui cesse de croire abandonne son Bréviaire en premier lieu, alors que celui qui se soustrait à ses obligations pour des raisons morales ou sentimentales, ne l'abandonne qu'en dernier lieu et quelquefois même le garde toute sa vie.

Ceci peut du reste se constater d'une autre façon. N'importe quel laïque, chrétien ou non, a pu remarquer que cette

¹²⁶) Cf. MAGNIEN, *L'Eglise enseignée*, p. 108-109.

récitation du Bréviaire, qui par définition est une prière, se faisait en voyage, dans la rue ou au milieu d'une réunion bruyante, était fréquemment interrompue par des gestes ou réflexions sans aucun rapport avec la prière, etc. Il est évident que dans ces conditions la lecture n'est et ne peut être que machinale. Certes, tous les théologiens et maîtres de la vie spirituelle s'accordent à condamner cette manière de faire. Elle n'en est pas moins fréquente, parce qu'elle est considérée comme théologiquement valide. Il y a donc sous-jacente à cette pratique une certaine conception qui la rapproche des formules magiques, moulins à prière, etc. Dans tous les cas, on y croit comme à un rite efficace plus que comme à un moyen de piété.

Cependant le Bréviaire peut contribuer beaucoup, suivant les dispositions avec lesquelles on le dit, à la formation et au progrès spirituels. De quelle façon et quels en sont exactement les résultats?

La plupart du temps ce ne sont pas les formules ni les idées qu'on y trouve qui attachent le plus ou qui attachent en premier lieu le prêtre à cet exercice. La lecture du Bréviaire n'est pas un exercice ordinaire: elle est une prière récitée, puisque pour la validité de cette récitation, il ne suffit pas de percevoir des yeux, il faut prononcer les paroles. Or cette prière n'exprime que très imparfaitement les sentiments propres du prêtre ¹²⁷⁾: elle est la prière de l'Eglise et en la récitant, il la fait entrer en lui. Il n'a donc besoin que d'une intention générale de prier ¹²⁸⁾, intention qu'il réalise par un recueillement en quelque sorte global plus que par une attention dirigée spécialement sur les prières qu'il récite.

Donc le mouvement ne va pas ici *ab interioris ad exteriora*, mais en sens contraire: le Bréviaire n'est pas ce par quoi la piété sort de l'individu pour se manifester au dehors, mais ce par quoi elle pénètre dans l'âme en venant de l'Eglise. Elle peut sans doute prendre une tout autre valeur suivant la nature

¹²⁷⁾ « Si le psaume prie, priez; s'il soupire, soupirez; s'il se réjouit, réjouissez-vous; s'il espère, espérez; s'il craint, craignez. » Ce conseil de saint Augustin est très fréquemment cité à propos du Bréviaire.

¹²⁸⁾ Certains conseillent même de garder un esprit attaché à Dieu sans faire attention à la signification des mots. Cf. BUTLER, p. 73.

de la vie spirituelle avec laquelle elle se rencontre et se fond ; mais d'abord elle est un acte ecclésiastique, destiné à promouvoir en chacun la piété de l'Eglise. Et c'est par le fait de dire son Bréviaire, plus que par ce que l'on fait en le disant, que l'on se rattache à cette Eglise ¹²⁹). C'est d'ailleurs pour cette raison que cette pratique dépend moins de la piété ou de la vie morale que de la foi.

Le prêtre est donc, quand il dit son Bréviaire, un représentant ; et l'obligation qu'il a de le faire chaque jour ne vient pas de la nécessité où il est d'être plus pieux que les autres, mais de sa qualité de membre choisi, concentrant en lui la vie spirituelle de tous. Si cette prière se ressent du mécanisme plus ou moins magique du culte, il y a ceci de particulier que ce mécanisme reste attaché à la collectivité au lieu d'être utilisé pour des fins personnelles. Ce n'est ni une prière par laquelle on demande pour soi, ni une prière qui se perfectionne pour Dieu : c'est une piété qui se désapproprie d'elle-même pour être celle de tout un groupe. Le prêtre s'y oublie lui-même en tant qu'homme ; mais il se cherche en tant que prêtre.

Il va sans dire que la récitation en peut avoir d'autres résultats. On peut y trouver des éléments de piété comme dans n'importe quelle lecture ; et ces éléments seront fort utiles dans l'expression de la piété personnelle. Mais alors il ne s'agit plus de la récitation du Bréviaire comme tel, il s'agit de la lecture d'un formulaire plus officiel et donc plus respectable que les autres.

Remarquons encore ceci : le Bréviaire se décompose en différentes heures, au nombre de huit, lesquelles doivent en principe être récitées à divers moments de la journée :

les *Matines*, ancien office de nuit, la partie la plus longue, comprenant des psaumes et des lectures tirées de l'Ecriture, que l'on doit autant que possible réciter la veille, suivant l'ancienne coutume juive qui faisait commencer chaque journée, non pas avec le lever du soleil, mais au contraire avec son coucher. Elles sont ordinairement suivies de *Laudes*, composées de psaumes, d'un hymne, du *Bénédictus*, d'une oraison et d'une antienne à la Vierge.

¹²⁹) Cf. BAUDOT, *Bréviaire*, p. 80, 107 : Les prières du Bréviaire seraient « un non sens et une impiété », si elles n'étaient pas faites au nom de « l'humanité régénérée ».

Prime, qui était dans les monastères et qui doit être pour le prêtre la prière du matin.

Tierce, Sexte et None, heures assez brèves, qu'il faut réciter dans le courant de la journée, de préférence dans la matinée.

Vêpres, ancien office du soir, légèrement détourné de sa destination primitive, puisqu'on doit autant que possible les réciter au début de l'après-midi.

Complies enfin, qui est la prière du soir.

D'autre part on trouve dans le Bréviaire la même inspiration liturgique que dans le cycle des fêtes que nous avons étudié à propos de la Messe. Il est donc non seulement un horaire quotidien, mais une prière annuelle et par là encore le prêtre se sent davantage le représentant officiel de la vie spirituelle que l'Eglise veut faire pénétrer chez les fidèles par sa liturgie. Comme cette liturgie, il l'exécute lui-même, il est à la fois enseignant et enseigné, intermédiaire entre l'*Ecclesia docens* et l'*Ecclesia discens*, et il se sent tel, ce qui accentue l'effet de la piété ecclésiastique sur lui. Enfin par le fait qu'il accepte et veut cette emprise, il la réalise pour son propre compte, moins comme sentiment que comme volonté. De là une tendance générale, d'autant plus forte qu'elle s'est formée petit à petit par une longue habitude, à suivre dans la vie personnelle toutes les indications de l'Eglise.

Dernière remarque qui vaut un peu pour toute la vie de piété : étant donné qu'elle consiste ici comme pour la plupart des pratiques de la piété catholique, à agir conformément à des prescriptions, il en résulte que pour se juger elle-même, elle s'examinera plus au point de vue de cette conformité qu'à celui de la valeur de ses propres sentiments. Ainsi non seulement les actes, mais la mesure de leur valeur vient du dehors. De là une piété par conformité de plus en plus absolue à la règle, piété qui favorisera considérablement toutes les influences de l'Eglise pour la formation spirituelle. Par là encore s'affirme la désappropriation de l'individu en faveur d'une vie qui lui est extérieure, désappropriation qui est l'essentiel de la piété catholique.

130) Voir quelques-unes des interprétations symboliques dans BAUDOT, *Bréviaire*, p. 114.

III

Le calendrier liturgique, tout comme la Messe, est donc une oeuvre composite, constituée petit à petit au cours des siècles, non pas suivant un plan établi à l'avance, mais en grande partie suivant les circonstances. On y trouve même bien des éléments qui ne sont pas d'origine chrétienne, au moins à ne les prendre que dans leur matérialité : les fêtes de Noël, de Pâques, de la Pentecôte, succèdent à des fêtes païennes ou juives, en ce sens que le christianisme ne les a pas créées, mais simplement adaptées à lui-même. Seulement il n'en reste pas moins que l'inspiration en est devenue tout autre et c'est justement cette inspiration qui en fait l'unité.

Il en est de même pour les détails qui constituent la liturgie spéciale à chaque fête. A lire le texte des chants et des prières, on a l'impression d'une mosaïque assez disparate. Il n'y en a pas moins un ton particulier à chaque fête, donnant à tous ces textes une signification commune. Seulement il faut remarquer que ce ne sont pas précisément les textes liturgiques qui sont principe de cette signification : c'est au contraire l'ensemble de la liturgie qui donne aux textes leur signification, si bien que pour les comprendre pieusement, il est inutile de les étudier dans leur sens historique ou originel : il faut les méditer dans le sens de la liturgie. Ce que le fidèle reçoit de celle-ci, c'est donc, non pas des idées ou images, mais une tonalité affective générale dans laquelle les idées et images prennent une valeur spéciale.

Nous nous apercevons ainsi que ce qui à première vue semble n'avoir aucun sens et n'être qu'une forme assez stéréotypée, est en réalité, pour peu que le fidèle s'y prête, un moyen très efficace pour diriger ses sentiments de piété. L'âme est élevée au-dessus de ses préoccupations habituelles et transportée dans une atmosphère toute différente, dans laquelle elle rencontre les valeurs spirituelles auxquelles elle est disposée à donner son adhésion.

Sans doute la piété, pour saisir la signification de la liturgie, doit être déjà assez développée. Un chrétien ordinaire, même docile, la plupart du temps n'y comprend rien. Tout au

moins l'intelligence qu'il en a ne va guère au-delà d'une vague impression générale sans influence profonde sur sa vie. Il en est de même à plus forte raison pour le non-chrétien qui voudrait étudier cette liturgie en dehors de tout sentiment religieux, comme on fait de l'archéologie. C'est donc bien, nous le voyons de plus en plus, que la piété ne peut se constituer sans l'activité intérieure du sujet, et celle-ci dépend étroitement des thèmes de piété qui lui sont présentés. Il faut qu'elle cesse d'être le placage cultuel, moral et intellectuel que les pratiques obligatoires et courantes peuvent mettre sur une âme médiocrement religieuse, pour devenir une véritable activité personnelle: il est remarquable que cela se fait à mesure que se présentent plus abondamment et plus fortement des objets pour la piété. Car la liturgie ajoute à la Messe ceci qu'elle fait vivre l'objet-valeur devant la conscience et qu'ainsi elle rend la relation entre l'un et l'autre plus permanente. Une simple doctrine fixée une fois pour toutes pourrait ne rester qu'un objet de connaissance théorique: une réalité vivante, comme ce que représente le cycle des fêtes chrétiennes, est d'autant plus objet de conscience et valeur désirée que cela correspond davantage à la vie elle-même de cette conscience.

Donc une fois installée dans ce cadre, la piété y trouve un point de direction pour sa formation. C'est elle ensuite qui donne à chaque détail une signification, qui choisit tels ou tels de ces détails, pour organiser une vue d'ensemble du tout. Mais ce qu'elle choisit ainsi, ce par quoi son activité se trouve alors en quelque sorte cristallisée, elle ne le crée pas, elle le reçoit. La finalité de son action se trouve plus nettement encore placée en dehors d'elle: grâce à la liturgie, elle se tourne vers des objets davantage objets, vers des valeurs davantage valorisées. De ce point de vue, c'est la permanence du fait de la Rédemption au sein de l'écoulement de la destinée qui donne à sa représentation liturgique son caractère de solidité, de durée et donc d'objectivité. Ainsi cet objet devient une garantie offerte à la conscience contre les illusions fréquentes de la vie morale. On a dit de la vertu qu'elle « se perdait dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer », parce qu'en effet, à force d'avoir du plaisir à faire le bien, on finit par faire ce bien pour le plaisir

qu'on y trouve, de telle sorte que l'activité se désoriente de son objet pour se replier sur elle-même. Au contraire la piété, une fois placée dans le cadre liturgique, lequel est source d'émotions esthétiques ou religieuses et donc de vie spirituelle, se trouve attirée vers des objets qui en fixent la direction centrifuge, si l'on peut dire. Plus elle aura conscience d'elle-même, plus ces objets l'attireront. Ainsi l'objectivité et la subjectivité ne font que croître l'une et l'autre et l'une par l'autre.

L'influence de la liturgie consiste donc à fournir ce que nous pourrions appeler des centres de gravitation, autour desquels la vie de piété s'organise avec plus d'unité; et ces centres, toujours placés en dehors du sujet, attirent et fixent hors de lui son activité pieuse. Le résultat peut manquer de précision dans la représentation que l'on en a. Mais s'il n'y a pas unité conceptuelle ou même unité de forme très accentuée, il y a unité de direction, et c'est l'essentiel. Notons du reste que ce fut pendant longtemps, tant que la vie de piété n'est pas sortie des monastères, la seule forme qu'elle ait revêtue, là où justement l'essentiel de la piété était le détournement de soi ou le renoncement total à soi-même.

On peut en dire autant du Bréviaire. Là encore, comme pour la piété des fêtes, le centre de cristallisation est placé en dehors de la vie personnelle du fidèle. Il y a toutefois ceci de particulier que cette forme de prière étant pour ceux qui la pratiquent, rigoureusement obligatoire, c'est avec beaucoup plus de force qu'elle les désoriente d'eux-mêmes. Comme on l'accomplit quotidiennement et plusieurs fois par jour, cette désorientation devient l'essence même de la piété, là précisément où elle est le plus spécifiquement catholique, dans la piété sacerdotale. Sans doute cela ne se produit que dans la mesure de la ferveur du prêtre. Ou bien en effet, il se contente de satisfaire au précepte, en ne donnant à sa récitation que ce qui est requis pour qu'elle soit valide, et alors il n'y a pas piété vraiment sacerdotale, il n'y a que fonction ecclésiastique. Mais si au contraire il le fait avec attention, cette fonction se tourne en piété, si bien qu'elle trouve sa force moins en la vie personnelle du prêtre qu'en sa vie ecclésiastique. Et les formules du bréviaire lui serviront de thèmes pour fixer cette orientation.

IV

Nous avons donc maintenant un milieu conceptuel ou idéal, qui n'est pas seulement un cadre, mais un centre d'activité: il attire cette activité plus qu'il ne la produit, de façon à « désinformer » si l'on peut dire, l'individu de lui-même et à l'informer en un autre que lui. Il y a soumission, mais cette soumission ne consiste pas seulement à se conformer à des règles, elle consiste principalement à se former en conséquence de ce que l'on voit comme une réalité placée devant soi et qui s'impose à soi.

L'on aperçoit ici un fait capital: le centre de la vie psychologique se déplace et crée une véritable dépersonnalisation. Plus exactement, ce n'est pas tant une nouvelle vie qui se forme dans l'individu, c'est un nouveau monde dans lequel il entre; et il y trouve cette nouvelle vie ou ce qu'il y a de nouveau dans sa vie. En même temps il devient autre, parce qu'il y a autre chose qui est placé devant lui; et cet autre chose n'est pas seulement surajouté à ce qui existait déjà, c'en est une véritable transformation: ce déplacement du centre psychologique s'accompagne, peut-on dire, aux yeux du fidèle, d'un véritable déplacement d'ordre cosmique. Il faut insister sur ce point.

Les idées de piété en effet, grâce au cycle liturgique, se trouvent placées dans le temps de même qu'elles l'avaient été dans l'espace par la fréquentation des églises. Mais alors que de toutes façons elles ne peuvent occuper ici qu'une place déterminée et limitée, le temps tout entier se trouve rempli et par les fêtes et par le Bréviaire. Chaque époque de l'année, chaque jour de la semaine, chaque heure de la journée prennent une signification relative à la piété. Et surtout, alors que la spatialisation des choses de piété est une localisation, c'est-à-dire une détermination, leur succession dans le temps, suivant le principe de la durée bergsonnienne, fait qu'elles deviennent toute la vie en se fondant en elle, et qu'elles lui donnent une nouvelle essence qui, bien loin de se juxtaposer à l'ancienne, se transforme en elle qualitativement.

Autre point. Ce cycle se renouvelle annuellement, ce qui lui confère une sorte d'éternité¹³¹): cela peut toujours recommen-

131) « L'Eglise catholique a le sentiment très accusé de la néces-

cer, et cela recommence toujours. Il n'y a pas à proprement parler de passé; il n'y a pas non plus d'avenir: il n'y a qu'un présent. Les souvenirs se rapportent à ce qui arrivera et au lieu de fixer le passé, en préparent le rajeunissement; et les espoirs, formés d'après l'expérience antérieure, comportent en eux-mêmes une certitude de l'avenir aussi forte que celle de la mémoire.

Ainsi le fidèle se trouve arraché à la vie psychologique toujours irréversible, pour être transplanté dans une autre vie toujours nouvelle en même temps que toujours ancienne. Mais cette vie est objet de la piété plutôt que la piété elle-même, ce vers quoi elle tend, ce qui la guide, non un simple développement psychique, de telle sorte que la distinction entre l'objet et le sujet se trouve maintenue et même accentuée: le fidèle voit devant lui autre chose que lui, quelque chose tellement différent de lui qu'il s'y trouve lui-même tout autre.

C'est qu'en effet la conscience, une fois ouverte par l'animation que lui a donnée l'éducation pieuse, se trouve incapable de se satisfaire dans le cercle fermé où l'aurait maintenue la simple connaissance sensible ou intellectuelle d'un objet. Elle ne serait alors qu'un écho, ou, si l'on préfère, une résonance, quelque chose comme la note de musique que rend une corde sous les doigts qui la touchent; mais cette résonance ne peut donner rien de plus que ce que permettent sa capacité sonore et la force de l'excitation. C'est un effet, qui est déterminé par l'action de la cause. Là au contraire la conscience est activité immanente, comme celle de l'être vivant dont les fonctions créent les organes. Plus exactement, nous commençons à le pressentir, elle est un amour, qui cherche son objet, qui se précise comme amour lorsqu'il croit l'avoir trouvé, mais qui veut davantage à mesure qu'il trouve mieux. La conscience nous

sité qu'il y a d'appuyer l'autorité des valeurs objectives du divin en les stabilisant dans une phénoménalité d'objets et de rites qui, par leur constitution interne, par leur beauté, leur antiquité et par leur prétention d'être instituée par Dieu lui-même ou par Jésus ou par les apôtres, donnent l'impression d'être soustraits au sort des choses éphémères » (WILL, *Culte*, II, p. 163). Cette remarque très juste vaut du reste pour toute la liturgie, y compris celle des sacrements et de la Messe.

présenté, mais à l'occasion de cette présentation, parce qu'elle est apparue mise en mouvement, non par l'objet qui lui a été est elle-même principe de son mouvement; et elle devient incapable de s'arrêter sur un objet qui, en tant que tel, la déterminerait plus qu'il ne l'animerait. Il faut qu'elle sorte du monde des objets purs pour qu'elle puisse ne pas se borner à être un sujet pur. En d'autres termes, il faut que l'intentionnalité, qui est l'essence de son activité, reste une intentionalité infinie, dans laquelle l'objectivité et la subjectivité comme telles soient le résultat et non le principe, l'une et l'autre se conditionnant l'une par l'autre, au lieu d'être une cause se terminant à son effet.

C'est précisément ce qui se produit au sein du développement que nous étudions: de même qu'à la Messe l'activité pieuse a posé un objet de piété d'autant plus objet qu'elle était davantage sujet, de même par la liturgie cet objet se trouve mis en dehors et au-dessus du temps et de toutes sortes de contingences, à mesure que la conscience est en dehors et au-dessus d'elle-même: en vivant, cette conscience s'est ouverte; en s'ouvrant, elle se trouve dans la nécessité de ne plus s'arrêter à quelque chose qui la fermerait: elle veut donc aller plus loin que tout objet qui ne serait qu'objet, pour qu'elle reste plus qu'un sujet d'activité. mais cette activité elle-même. Elle devient de plus en plus vivante et sa vie est de plus en plus illimitée. En termes plus clairs, à mesure qu'elle se développe, l'objet est moins pour elle une représentation qu'une direction ou plutôt elle n'est représentation que pour être direction et sa subjectivité est l'intention vers cette direction.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'OBJET ET LE SUJET DANS LEURS RELATIONS RÉCIPROQUES.

Au point où nous en sommes, les idées de piété, tout en donnant aux sentiments leur expression, apparaissent, non pas comme une détermination de ces sentiments, mais plutôt comme un principe de leur développement.

Alors une question se pose nécessairement : Quel va être dans ce développement le rapport exact entre les idées et les sentiments, entre les représentations et l'activité. Puisque les premières se présentent comme des réalités ou comme des valeurs, puisque d'autre part on les connaît et on les apprécie comme telles, que va-t-on en faire ? Ce réalisme est-il une pure illusion, de telle sorte qu'il n'y aurait dans ces conceptions qu'un simple langage, jouant dans la piété, *mutatis mutandis*, un rôle analogue à celui d'une page de musique dans l'exécution d'un morceau ? Ou bien y a-t-il davantage ?

Rappelons d'abord que le fidèle ne pourrait pas se contenter d'une simple vision de ces idées, à la façon de l'artiste qui se contente de regarder son oeuvre. Elles lui sont présentées, non pour qu'il les regarde, mais pour qu'elles suscitent en lui une réponse. S'enfermer dans une attitude de contemplation théorique analogue à celle du savant devant un fait qu'il rencontre, lui est impossible.

Cependant il ne peut pas non plus n'y voir que des moyens de développement : elles sont au contraire le but : il faut qu'il aille vers elles. Car c'est tout un monde nouveau qu'elles font

apparaître à ses yeux, monde dont on ne voit rien, dont on ne connaît rien, si l'on n'y entre résolument. Et comme ce nouveau monde est totalement différent du premier, quelle attitude prendra-t-on à l'égard de l'ancien. Y aura-t-il juxtaposition de deux vies? prolongation de l'une dans l'autre? Devra-t-on se comporter devant ces idées comme devant les choses matérielles? ou bien ne faudra-t-il pas pour entrer ici, se sauver de là?

Pour nous en rendre compte, examinons d'abord en quoi consiste une forme de piété qui précisément donne à tel ou tel de ces objets son maximum de réalisme, les dévotions.

I

L'ASPIRATION vers l'objet dans les DÉVOTIONS.

Nous avons vu jusqu'ici tout un ensemble de pratiques conditionnant de diverses manières les sentiments intérieurs, avec ceci de commun qu'elles sont des moyens dont se sert l'Eglise pour faire l'éducation pieuse de ses membres. Il s'y ajoute assez souvent, sinon toujours, certaines formes de piété, qui ne sont pas encore proprement intérieures, puisqu'elles viennent d'usages couramment reçus dans l'Eglise, et qui cependant se rapportent davantage aux sentiments qu'à des rites ou à des gestes extérieurs. Elles sont relativement peu personnelles: sans doute le fidèle qui s'y adonne choisit, parmi toutes ces dévotions, celle qui lui agréée le mieux: mais il la prend ensuite telle qu'on la lui présente, s'efforçant en général de la pratiquer comme on lui dit qu'il faut la pratiquer. Ce sont des moyens tout préparés pour se former une piété qui, en apparence au moins, est supérieure à ce que nous avons déjà étudié. Mais c'est surtout un moyen pour ajouter à sa piété une certaine sentimentalité qui lui donne, sinon plus de consistance, du moins une forme plus vivante et plus agissante, quoique assez souvent il y ait plus d'agitation que d'action à proprement parler.

I

Une première remarque s'impose: il y a dans ces dévotions une sorte de régression religieuse: elles s'accompagnent en effet très fréquemment de conceptions et de pratiques superstitieuses¹⁾ et par là elles rappellent les cultes de tels ou tels

¹⁾ On peut donner comme exemple la dévotion envers les objets bénis, chapelets, médailles, scapulaires, etc. Sans doute tout cela peut être interprété d'une façon assez spiritualiste: la bénédiction attache à ces objets, non pas une puissance physique, mais une idée et en fait des valeurs morales. Encore cette interprétation est-elle, comme il arrive souvent, une explication théorique de pratiques antérieures et non l'idée qui leur a donné naissance. Or, il n'est pas douteux qu'à l'origine ces pratiques eurent un caractère magique. (Cf. HEILER, *Kath.* p. 169 sqq.) et qu'à leur occasion, plus encore peut-être pour des esprits cultivés que pour la mentalité primitive, « l'âme se bute au barrage de matérialité », parce qu'elles manquent de ce que M. Will appelle la « perméabilité » aux aspirations spirituelles. Et si les missionnaires en enlevant aux sauvages « leurs amulettes » pour leur donner des

dieux ou héros, spécialisés dans l'octroi de tels ou tels avantages. Qu'il suffise de mentionner à ce point de vue la dévotion, si à la mode il y a quelques années, à Saint Antoine de Padoue: nulle autre peut-être ne montre mieux comment peuvent se faire jour des survivances qui n'ont absolument rien de chrétien. On peut en dire autant de la dévotion plus moderne encore à Soeur Thérèse de l'Enfant-Jésus, des nombreux ex-votos à la Vierge de Lourdes ou à tels ou tels saints, qui ornent, ou déparent, les édifices religieux. En tout cela il est bien moins question de suivre un idéal que d'obtenir des faveurs. On met à profit le pouvoir attribué à ces personnages pour la satisfaction de désirs plus intéressés que vraiment pieux.

Or d'où vient cette régression?

D'abord sans doute de ce que ces dévotions, d'origine sociale plus que d'inspiration individuelle, se présentent comme toutes faites, non comme des sentiments à développer en soi, ainsi qu'il en sera pour la piété proprement dite: pour les pratiquer il suffit d'accomplir certains gestes, de réciter certaines formules²⁾. Intérieurement elles ne sont qu'un sentiment de préférence ou d'estime générale envers l'objet de cette dévotion, plus exactement envers cette dévotion elle-même. On ne sait du reste de cet objet que ce que l'Eglise en dit et c'est à peine si l'on cherche à en savoir davantage. Il n'y a donc en elles rien de difficile. Par contre on y voit de grands avantages: on se sent spécialement protégé; on se croit permis d'espérer des grâces toutes particulières, on est, s'il s'agit d'un saint, le

crucifix et des médailles « ne manquent pas de les prévenir que ces objets ne sont pas de nouveaux fétiches... mais que... ils éveilleront dans l'âme la crainte du péché, la reconnaissance pour les bienfaits de Dieu, le besoin de la prière » (GUIBERT, *Piété*, p. 273), il y a toutes chances pour que cette différence reste totalement incomprise. « Dans la pratique, il est presque inévitable que le phénomène ne devienne rigide et opaque, étant donné qu'aux yeux du primitif l'objet et l'image, l'image et la chose représentée ne sont qu'un. Alors le phénomène ému et absorbe le sentiment religieux qui est à la base de ce culte rudimentaire » (WILL, *Culte*, II, p. 50). Et ce n'est pas vrai seulement du primitif.

²⁾ Le chapelet est la prière-type de ces dévotions, prière mécanique s'il en est, mais ce mécanisme est précisément un moyen d'accaparer, si l'on peut dire, la vie intérieure pour la diriger dans un sens religieux et catholique. Cf. plus loin.

« client », au sens romain du mot, de celui que l'on révère³⁾. Le résultat de tout cela est une piété utilitaire, par laquelle on pense acquérir à peu de frais tels ou tels privilèges plutôt qu'un perfectionnement moral.

D'autre part ce que l'on voit surtout dans le saint, objet d'une telle dévotion, plus exactement ce pour quoi la dévotion est attirée vers lui, c'est le prestige que lui assure sa canonisation. Il est un « héros » de l'Eglise⁴⁾ : il jouit donc d'un crédit plus considérable. Il n'est pas rare en effet d'entendre parler dans les milieux catholiques de la « puissance » plus ou moins grande des saints auprès de Dieu⁵⁾, tout comme s'il s'agissait d'un personnage « bien en cour ». Témoin celle que l'on accorde à la Vierge et que l'on déclare infinie : Dieu, dit-on ne lui refuse rien⁶⁾. Sans doute les hommes vraiment pieux protestent contre toute hiérarchisation parmi les saints⁷⁾, exception faite toutefois pour cette dernière. Mais leurs protestations n'ont qu'un assez faible écho dans la masse du public chrétien. Il est évident que de telles « puissances » ne sont en réalité que des idées d'origine sociale et se réduisent à la vogue dont jouit tel ou tel saint, vogue du reste fort variable.

Puisque l'on voit dans ces personnages leur puissance plutôt que leurs vertus, la première n'étant pas même toujours la conséquence de la seconde, il en résulte qu'on les honore surtout pour les services qu'ils peuvent rendre plus que pour les exemples qu'ils peuvent donner.

3) On peut rapporter à cela la dévotion envers le « saint patron », c'est-à-dire celui dont on porte le nom, dévotion qui dérive directement de l'idée païenne suivant laquelle on donnait à un enfant les qualités d'un « héros » en lui donnant son nom (Cf. DURKHEIM, *Formes*, p. 384). En interdisant de donner des noms autres que ceux des saints catholiques, l'Eglise n'a fait que suivre la coutume des clans primitifs qui voulaient protéger leurs enfants par leurs propres héros de préférence à tous autres.

4) Il est à remarquer que ces dévotions vont rarement aux grands saints de l'Eglise : Paul, Jean, Augustin, Thomas d'Aquin, etc., mais à des saints totalement inconnus (HEILER, *Kath.*, p. 187). On a pu écrire du reste un livre sur les saints « successeurs des dieux » : quoi qu'il en soit de tels ou tels rapprochements, il est à peu près certain que le culte des saints remplace en effet en principe le culte des héros, surtout lorsqu'il s'agit de cultes locaux.

5) Cf. TANQUERAY, p. 124.

6) *Ibid.*, p. 114.

7) *Imit.* III, 58, 2-8.

Mais par un autre point encore cette forme de piété doit retenir notre attention : le besoin d'un intermédiaire pour demander un bienfait à Dieu. « Il vaut mieux s'adresser à Dieu qu'à ses saints », soutient un proverbe populaire. La plupart du temps la piété ordinaire fait le contraire. Pourquoi?

Nous avons déjà remarqué un phénomène du même genre : plus l'idée de Dieu est philosophique, et moins ce Dieu est objet de prière ou de culte. De même on s'adresse aux saints, parce qu'ils ressemblent davantage aux hommes; on éprouve donc à leur égard des sentiments plus sentis, si l'on peut dire, et on a plus de facilité à les sentir. C'est même par eux que l'on a commencé lorsqu'on s'est mis à prier : ou plus exactement on les a priés avant d'avoir distingué les dieux, les héros, les ancêtres, etc., s'adressant pêle-mêle à tout ce qui était puissance. A mesure que l'on s'est fait une idée plus pure et plus abstraite de ces puissances, on a eu à leur égard des sentiments moins vifs : elles sont devenues des êtres de raison, non des êtres à couleur affective. On y a vu des motifs de méditation, mais ce sont les héros et les saints qui sont restés objets de prière. Ils le sont restés surtout pour les prières intéressées et utilitaires, à mesure que Dieu est devenu d'autre part législateur de la vie morale et religieuse.

Le phénomène a du reste le même caractère social que celui qui se passe à propos des rois. Plus ces derniers sont élevés au-dessus des hommes, plus il leur faut d'intermédiaires. De même les saints ont été des intermédiaires auprès de Dieu, parce qu'on redoutait moins leur sévérité et parce qu'on les supposait auprès de lui plus en crédit que l'on ne pouvait être soi-même. C'est donc auprès d'eux que s'est réfugiée la prière-demande, pendant que la prière de piété s'est dirigée vers un Dieu non seulement plus spirituel en nature, non seulement plus sévère en vie morale, mais aussi plus parfait comme idéal à réaliser.

En somme, si les saints ont été les « successeurs des dieux », la dévotion à leur égard — comme en général la prière d'intercession comprise d'un point de vue utilitaire — a été la prolongation de l'ancienne religion. C'est pour cela que ces dévotions apparaissent comme une régression de la vie religieuse et de la

piété. Il serait peut-être plus exact de dire qu'elles sont un non-progrès : pendant que d'autres formes se sont développées pour répondre à une autre piété, l'ancienne a subsisté tout en se servant de conceptions nouvelles.

II

La dévotion qui tient peut-être le plus de place dans la piété catholique, intermédiaire entre les dévotions superstitieuses dont nous venons de parler et la piété proprement dite, c'est la dévotion à la Vierge.

Elle ne remonte pas, il est vrai, jusqu'aux origines du christianisme, puisque les liturgies les plus anciennes n'en parlent pas⁸⁾ et puisqu'elle n'était pas même à l'abri de toute critique de la part des Pères, même les plus orthodoxes⁹⁾. Par ailleurs, il semble fort probable que l'origine de ce culte ait été plus païenne que chrétienne¹⁰⁾. L'idée de la Mère de Dieu, comme du reste celle de la sainte Vierge, ne pouvait se développer qu'en terre hellénique. La femme n'a jamais été chez les Hébreux l'objet d'aucun culte ; elle l'a été au contraire beaucoup et en Orient sous le nom d'Aphrodite, et en Egypte avec le culte d'Isis et enfin en Grèce avec les déesses Athéna, la vierge, Démèter, la mère (même la Mater dolorosa, puisque Démèter était, à cause de la perte de sa fille Perséphone, exactement ce qu'est chez les catholiques « Notre-Dame des Sept Douleurs »). Sans doute le rapprochement avec Aphrodite paraît plus discutable, tellement le culte de cette dernière est en contradiction avec les tendances ascétiques du

8) Elle n'est pas mentionnée dans le canon de la Messe. Pendant les quatre premiers siècles aucune église ne lui fut dédiée. On a pu même faire remarquer (HERZOG, dans *Rev. Hist. litt. rel.*, 1907, p. 522-524) que, sauf à Ephèse, « le culte de Marie n'était qu'une pratique populaire suspecte aux docteurs et que c'est à propos de la controverse nestorienne que Pierre le Foulon, patriarche d'Antioche, fit nommer la Mère de Dieu dans les prières. » On ne fit de la théologie à propos d'elle que fort longtemps après. Cf. SAUDREAU, *Piété*, p. 52 et 88.

9) Cf. les textes rapportés par HERZOG dans *Rev. Hist. litt. rel.*, 1907, p. 503 ; et par NEWMAN, p. 200 sqq.

10) HEILER (*Kath.*, p. 186), rapproche, non sans raison, le culte de la Madone de celui de Yara aux Indes, de Wwan-yin en Chine, de Sheishu au Japon, etc.

christianisme primitif. Par contre dans Athéna et Isis, on peut reconnaître la personnification de la Sagesse, telle que les influences alexandrines l'avaient introduite, et les premiers textes liturgiques relatifs au culte de la Vierge font précisément des allusions très fréquentes à la Sagesse et à son rôle dans la création ¹¹).

Ce qui surtout contribua à rehausser petit à petit le personnage de la Vierge, ce fut l'ascétisme. On en connaît l'origine : l'opposition entre ce qui est jouissance et ce qui est force, opposition sentie dans les religions primitives et devenant dans le christianisme, grâce à certains courants mystico-philosophiques, l'opposition entre ce qui est matière et ce qui est esprit. Favorisé par la prédication du prochain royaume, cet ascétisme s'est établi comme une forme plus parfaite de la foi ou un degré plus avancé d'initiation. Le mythe de la conception virginale du Christ, tout naturellement, a fourni un appui doctrinal à cette tendance et le type de la Vierge s'en est trouvé ainsi comme le meilleur représentant. C'est pourquoi l'on a pu dire que ce n'est pas de sa virginité que procède sa dévotion, mais inversement.

De la même façon Marie est devenue la personnification de toute sainteté. On ajouta la pratique de toutes les vertus au peu que l'on savait et que l'on pouvait savoir de son histoire. Ce fut l'oeuvre d'hommes comme saint Ambroise et saint Augustin. Chose remarquable : cette sainteté ne lui fut pas acquise du premier coup. On la limita d'abord aux temps où elle fut mère du Sauveur, puis avec saint Bernard, on l'étendit à toute

¹¹) On peut remarquer toutefois que, à Paphos, le culte de la Vierge s'est substitué à celui d'Aphrodite et se célèbre au même endroit. «Même l'antique déesse est encore désignée sous son vocable d'autrefois, car dans plus d'une chapelle de l'île, le paysan chypriote vient s'agenouiller devant la mère du Christ et l'implore sous le nom de Panghia Aphroditissa » (FRAZER, *Adonis*, p. 25). Mais la ressemblance est beaucoup plus étroite avec Isis. Celle-ci en effet, aux derniers temps du paganisme, « se présentait... comme la véritable épouse, la tendre mère, la bienfaisante reine de la nature, entourée d'une auréole de pureté morale, de sainteté immémoriale et mystérieuse... Il est certain que dans l'art, la figure d'Isis allaitant le petit Horus ressemble tellement à la Madone et l'enfant, qu'elle a quelquefois reçu les adorations de chrétiens ignorants. Et c'est peut-être à Isis, dans sa fonction plus tardive de patronne des navigateurs, que la Vierge Marie doit sa charmante épithète de *Stella Maris* » (FRAZER, *Atys*, p. 134-135).

sa vie, exception faite pour le péché originel: celui-ci étant en effet une conséquence directe de la naissance, Marie, née dans des conditions ordinaires, ne pouvait en être exempte. Mais une nouvelle théorie comprit ce péché originel comme la privation de la justice primitive, et l'on put alors concevoir la naissance de la Vierge d'une autre façon, ce qui fit s'établir petit à petit le dogme de l'Immaculée-Conception, lequel finit par être défini comme « *de fide* ».

Tout ce mouvement a donc été la conséquence et la consécration du culte rendu à la Vierge¹²⁾. Il en sera de même pour le futur dogme que certains voudraient faire définir, celui de Marie Médiatrice de la Rédemption¹³⁾, lequel dérive directement de la prière d'intercession qui lui est adressée pour bénéficié de cette Rédemption¹⁴⁾. Ainsi ce n'est pas seulement l'histoire de la Vierge, c'est aussi sa théologie qui dépendent de sa dévotion¹⁵⁾. Ce sont donc les éléments affectifs de celle-ci qu'il faut étudier.

Le premier de ces éléments est l'attribution à la Vierge d'un pouvoir d'intercession auprès de Dieu¹⁶⁾. C'est en elle surtout

12) Les théologiens distinguent soigneusement le culte adressé à la Vierge, qu'ils appellent d'« hyperdulie » de celui qui est réservé à Dieu et qui est de « latrerie ». La distinction appartient à la théologie plus qu'à la dévotion. En fait, il y a dans les sentiments de piété bien peu de différence entre l'idée que l'on se fait de Marie et celle que l'on se faisait jadis des déesses. Mechtilde de Magdebourg lui donnait même, paraît-il, le titre de déesse (HEILER, *Kath.*, p. 184-185). Il arrive donc à propos de cette dévotion ce que nous avons signalé à propos de la dévotion aux saints: Dieu continue à être mis bien au-dessus, mais tellement au-dessus que c'est à la Vierge que l'on s'adresse et elle que l'on prie.

13) Cf. TANQUERAY, p. 111.

14) Il est intéressant de constater que dans l'Evangile (Lc I, 28), Marie est dite *χαριτωμένη*, c'est-à-dire *gratificata*, ayant reçu des grâces, et que la piété catholique a traduit le mot par « gratia plena », remplie et donc dispensatrice de grâces. WILL, *Culte*, II, p. 418.

15) Il faut remarquer en effet que le principal motif que l'on donne de la sainteté de Marie ou de son Immaculée-Conception, c'est qu'il convient que la Mère de Dieu soit exempte de toute tache. Il s'agit donc d'un raisonnement basé sur la piété et non sur des faits. De même pour toutes les raisons que l'on donne afin d'expliquer sa puissance (Jésus ne peut rien refuser à sa Mère; elle a participé à la Rédemption par ses souffrances, etc.): elles sont basées sur l'idée que la piété se forme de la Vierge.

16) Cf. TANQUERAY, p. 114.

que le chrétien peut et doit avoir confiance pour l'exaucement de ses prières ¹⁷⁾. De plus les grâces qu'elle peut obtenir sont beaucoup plus personnelles: c'est par elle que l'on reçoit le plus sûrement le pardon de ses péchés. Elle est en quelque sorte la personnification de la miséricorde, indépendante en elle, plus qu'en Dieu, de la justice ¹⁸⁾.

Il faut bien se garder d'analyser ces idées comme s'il s'agissait d'une doctrine systématisée et rationnelle ou d'y chercher de la logique. Au contraire, pour avoir cette confiance, on se place à un point de vue exclusivement affectif, qui tient moins compte des idées que des désirs de piété: ce sont ces désirs qui l'inspirent et non les raisons que l'on pourrait avoir d'en espérer la réalisation.

Mais il faut insister sur ce fait que, dans la dévotion à Marie, on prie par affectivité de désir plus que par affectivité de tendance. Précisément parce qu'elle représente, non pas les obligations de la piété, mais les grâces données pour remplir ces obligations, et parce qu'elle est aux yeux de ceux qui la prient, non pas la législatrice de la religion ni même le juge des âmes religieuses, mais l'avocate qui intercède en leur faveur, cette dévotion répond au besoin de recevoir des grâces plus qu'à celui de produire des efforts ou à la conscience des devoirs que l'on a à remplir. C'est même en tant que ce besoin est vivement senti, non en tant qu'il est forte volonté, qu'il conduit à cette dévotion.

Aussi se concilie-t-elle facilement avec tous les degrés de religion ou de piété, même les plus inférieurs: on va vers elle pour recevoir plus que pour donner: ce qu'on lui demande dépend de ce qu'on désire et non ce qu'on désire du fait que c'est à elle qu'on le demande. Ce qui caractérise donc cette dévotion, ce n'est pas la plus ou moins grande élévation morale de la

17) Les Jésuites du dix-septième siècle ont particulièrement insisté sur ce point pour propager ce culte et par là attirer vers la religion (Cf. FLACHAIRE, p. 10-29). François de Sales l'avait au contraire atténué en disant que si la sainte Vierge obtient de Dieu plus que nous, c'est qu'elle prie mieux; mais elle obtient le pardon, ce n'est pas elle qui le donne (*Ibid.* p. 38-41).

18) Cf. TANQUERAY, p. 115.

piété¹⁹⁾, laquelle s'acquiert par d'autres moyens, mais c'est une plus grande émotivité : il est plus facile d'éprouver à propos d'elle toutes les émotions pieuses qu'à propos de Dieu ou même de Jésus-Christ, puisque ce sont ces émotions et le besoin de les sentir qui la constituent. Plus il y a d'émotivité chez quelqu'un et plus volontiers il se tourne vers cette dévotion²⁰⁾. C'est donc la sentimentalité religieuse qui se trouve développée plutôt que la religion proprement dite²¹⁾ : sans doute cette sentimentalité peut être un excitant, mais elle peut être aussi une source d'illusions, suivant la nature de ce que l'on désire éprouver et sentir en soi.

La piété est alors plus sensible et par suite plus rayonnante. Seulement ce qu'on cherche et ce qu'on trouve dans cette sensibilité, ce n'est pas soi-même, comme il arrive à propos d'un sentiment de pur égoïsme ; ce n'est pas non plus ce qui en est l'objet : c'est le sentiment que l'on a de son sentiment, ou, si l'on préfère, la conscience de sa propre affectivité²²⁾.

Il en résulte que si par elle-même elle peut s'allier aussi bien avec une religion purement utilitaire qu'avec une piété d'entier dévouement de soi, elle contribue à donner à la piété d'être beaucoup plus fortement ce qu'elle est²⁵⁾ : de même

19) Il est à remarquer que là où la piété est plus sévère (par exemple à Port-Royal ; cf. FLACHAIRE, p. 94), cette dévotion, sans être absente, tient une moins grande place.

20) C'est pourquoi l'on dit, en la priant, qu'on se sent mieux compris ; on cherche moins à être ce que l'on doit être qu'à se montrer tel que l'on est. Le dévot à la Vierge aime à se raconter, parce qu'il se sent moins dominé. Ou plutôt, en se racontant, il conçoit l'idée de quelqu'un qui l'écoute.

21) Aussi, comme l'a constaté NEWMAN (*Culte*, p. 138), la foi en Marie consolide la foi en Jésus et la diminution de la première amène presque infailliblement la diminution de la seconde, précisément parce que c'est l'état affectif qui est base de croyance et non le contraire : la plus grande sensibilité affective qu'il y a dans la dévotion à Marie est donc un soutien plus ferme pour la foi que toutes les considérations théologiques et apologetiques.

22) « Le principal fruit de la dévotion sincère et fervente envers la sainte Vierge a été de faire connaître Dieu de jour en jour davantage et d'en accroître l'estime. » P. FABER, *Tout pour Jésus*, p. 300.

25) Tel est en particulier le but et le résultat de la récitation du Rosaire : on se sert d'un geste machinal pour faire pénétrer certaines idées et certains sentiments, à l'état de tendances, dans la vie consciente et inconsciente. « Dans la machine humaine où tout se tient,

qu'on trouve des dévots à la Vierge qui l'invoquent pour tout et à cause de leur dévotion sont beaucoup plus passionnés pour ce qu'ils désirent, de même lorsqu'il s'agit d'âmes véritablement pieuses, c'est à leur dévotion envers la Vierge qu'elles doivent la qualité de leur piété, parce que cette dévotion devient le centre de leurs affections religieuses²⁶⁾, et si la nature de leurs sentiments ne vient pas de leur dévotion, celle-ci leur donne une force et une vivacité beaucoup plus grandes.

Du reste, l'on peut constater facilement qu'elle est très simplifiante, en ce sens qu'elle arrive très vite à supprimer les autres sentiments, tout au moins à les imprégner de piété. Par exemple, parmi les auteurs ecclésiastiques, les plus dévots à la Vierge ont été ceux qui ont eu le moins de pensée spéculative²⁷⁾, de même que ce sont les âmes les plus naïves qui s'adonnent le plus volontiers à ce genre de piété. Cette simplicité, naturelle ou acquise, vient précisément de ce que la religion est alors très sensible, pour ne pas dire sentimentale, et s'établit par suite comme centre de toute la vie²⁸⁾.

En conclusion, la dévotion à la Vierge, dont l'origine dans la vie de piété est sans doute une influence par éducation reçue de l'extérieur, n'agit ni sur les idées ni non plus, il faut le dire,

une certaine forme de mécanisme ne peut manquer de réagir sur ce qui lui correspond dans l'esprit... On s'oriente et l'on s'achemine vers ce qui met en mains l'instrument de la prière. » SERTILLANGES, *Prière*, p. 205. — Cf. MARECHAL, p. 195.

26) Et même de leurs idées religieuses. Cf. par exemple la spiritualité de M. Olier qui explique la Providence par cette dévotion: « C'est en prévision des désirs de Marie que Dieu dispose l'économie de sa Providence » (cf. FLACHAIRE, p. 107) et « Dieu est lié par son amour pour elle. Elle est l'expression de l'Eglise, la médiatrice des grâces », etc. (*Ibid.*, 116).

27) M. Olier, malgré sa théologie mariale, ne fait pas exception, car cette théologie est bien plus l'expression de sa dévotion que son principe et il y a dans sa pensée des effusions, qui ne manquent pas de subtilité, plutôt que de la théologie proprement dite. Bossuet, au contraire, tout en ayant une dévotion réelle, est arrêté par son souci théologique et n'ose affirmer l'Immaculée-Conception (FLACHAIRE, p. 150).

28) C'est ce qui fait que des prières comme le chapelet sont si fortement recommandées pour la formation de l'esprit de piété et de foi: elles simplifient l'activité spirituelle en la réduisant à un seul sentiment, lequel par suite prend beaucoup plus de force en tant qu'il est sentiment.

sur la volonté, mais sur la sensibilité émotive de chacun. Elle fait pénétrer la piété dans la vie intime, surtout dans la vie affective. Si elle peut de là rayonner au point de tout ramener à elle, elle ne modifie pas la structure de cette âme en ce qu'elle a d'essentiel : elle n'en modifie que la forme de sensibilité. Seulement cette modification peut servir aussi bien à une nature vulgaire qu'à une nature très élevée : dans un cas comme dans l'autre elle fortifie chacun en ce qu'il est, en transformant la piété reçue en piété aimée. Elle peut donc être et elle est en réalité très souvent la condition première et le commencement d'une piété aimante ou voulante, en un mot de la piété intérieure. C'est par elle que l'on passe de la piété ecclésiastique à une piété plus personnelle.

III

Une autre dévotion s'est ajoutée assez récemment à la dévotion envers la Vierge : celle du Sacré-Coeur. On sait qu'elle date du dix-septième siècle et est d'inspiration plutôt mystique qu'ascétique²⁹⁾. Elle fut même une réaction contre l'ascétisme à tendances jansénistes³⁰⁾, fait surtout de sévérité morale et religieuse, et elle eut pour rôle et pour effet de mettre en relief une piété à la fois sentimentale, la piété de l'amour, et dogmatique, celle de la Rédemption³¹⁾. On ne cessait de souligner la faiblesse humaine ; mais au lieu de la condamner comme

29) Propagée par le P. Eudes et le P. de la Colombière et favorisée par les visions de Marguerite-Marie Alacoque.

30) Elle fut aussi, sinon dans son origine, au moins dans son développement, une réaction sentimentale contre l'incrédulité raisonneuse.

31) Notons ici pour mémoire la dévotion au « Chemin de la Croix » qui dérive directement des anciennes coutumes de pèlerinage et qui fut le principe plutôt que l'effet des traditions relatives à la Passion. « On n'a aucune garantie suffisante de l'épisode de Véronique, aucune de la rencontre avec la sainte Vierge, aucune de l'existence des trois chutes ; de plus l'ordre dans lequel on range ces divers incidents ne se rattache même pas aux traditions médiévales admises à Jérusalem, mais bien à une oeuvre de pure imagination, de date relativement récente et qui vit d'abord le jour en Flandre » (THURSTON, *Etude historique sur le chemin de la Croix*, p. 208), ce qui prouve bien que les dévotions ont créé leur objet plus qu'elles n'ont été créées par lui.

source du mal et d'en chercher la guérison dans la collaboration de l'homme avec la grâce, on la constatait comme une maladie dont l'amour de Dieu assurait la guérison. Ainsi on en arrivait à une piété tout aussi surnaturelle sans être aussi rigoureuse. Plus exactement ce surnaturel était moins dans le retournement moral que l'homme avait à s'imposer que dans une réalité supérieure dont il n'avait qu'à profiter.

Autre trait caractéristique : cette piété est, comme celle des mystes anciens, une piété de privilégiés. D'abord, tout à fait comme dans les mystères, la pratiquer, c'est assurer son salut. Témoin la coutume, plus ou moins superstitieuse, en tout cas plus magique que religieuse, des neuf premiers vendredis du mois, à laquelle le Sacré-Coeur est censé avoir promis le salut éternel, d'après la révélation que Marie Alacoque pense avoir reçue. Témoins d'autre part les multiples formes de consécration au Sacré-Coeur, privées ou publiques, qui constituent la plus grande part des formules de prières qui lui sont adressées. C'est même sous cette forme spéciale de consécration des individus, des familles, des paroisses ou même des nations que cette dévotion s'est le plus répandue ³²). Il va sans dire qu'une telle forme de piété n'implique qu'une participation assez théorique à la vie morale. Elle est donc en régression très nette sur la piété chrétienne et évangélique, reportant à celle des mystères d'Osiris ou d'Attis bien plus qu'au souvenir de Jésus de Nazareth, au Christ de Paul ou au Verbe johannique.

Elle y reporte d'autant mieux que l'on y retrouve, non seulement cette sorte d'initiation principe de privilège, non seulement une sorte d'esprit de caste, par lequel les dévots au Sacré-Coeur se considèrent ou veulent être comme des « préférés » de Dieu, mais aussi une exaltation de la sentimentalité mystique, qui dissimule, sous la vivacité des sentiments éprouvés, la faiblesse des efforts accomplis. Ce n'est plus l'emploi de paroles

32) « Au dix-neuvième siècle... les consécérations au Sacré-Coeur devinrent innombrables, les évêques consacraient leurs diocèses et des gouvernements leurs Etats : ainsi l'Equateur et la Colombie, le 16 juin 1875, avec l'approbation de Pie IX, les âmes pieuses en masse se donnèrent au Sacré-Coeur. Enfin en 1899, Léon XIII consacrait au Coeur de Jésus le genre humain tout entier. » (SAUDREAU, *Piété*, p. 591.

ou de gestes à valeur magique, comme dans les mystères; mais c'est la même théurgie; si l'on peut dire, au moyen de sentiments: on croit et on veut atteindre Dieu par sa sensibilité au lieu de l'atteindre par des rites: parce qu'on aime le Sacré-Coeur sensiblement, on se croit plus aimé de lui.

Ce caractère se marque encore en ceci: cette dévotion se présente comme une piété de réparation³³⁾, ayant pour but d'offrir au Sacré-Coeur, en compensation de l'indifférence ou de l'athéisme, sa propre dévotion: on s'efforce de l'aimer davantage à la place de ceux qui ne l'aiment pas, si bien que l'on prend encore plus vivement conscience d'être de ceux qui sont ses amis.

Il faut enfin tenir compte des liens étroits de cette dévotion avec le dogme, plus étroits même que pour la dévotion à la Vierge. Le Sacré-Coeur est en même temps le Christ Rédempteur. De plus ce Coeur est considéré comme hypostatiquement uni à la divinité³⁴⁾. C'est à lui qu'on rapporte la Sagesse et la Bonté de Dieu. On essaie donc de concentrer dans cette dévotion tout le résultat des développements dogmatiques antérieurs, si bien qu'elle apparaît, à côté de la dévotion envers l'Eucharistie ou envers la Passion, comme une dévotion de la foi. L'Eglise s'y retrouve tout entière, avec son ritualisme, son dogmatisme et son mysticisme. La foi prend, par suite, un aspect beaucoup plus sensible, ce qui ne peut que la fortifier: non seulement on est, mais encore on se sent davantage catholique. Et comme on le sent surtout par rapport à ceux qui ne le sont pas, elle est un moyen de rattacher tous les catholiques à leur catholicisme, sinon par une foi plus solide, du moins par une foi plus sensible ou plus sentimentale.

C'est du reste pour cela que cette dévotion favorise plus encore la piété mystique que la piété en général et peut servir d'introduction aux états extraordinaires de la vie d'oraison. Seulement elle n'est en rien une garantie contre les illusions ou extravagances si fréquentes en pareille matière, parce que ce qu'elle apporte, c'est bien plus de l'émotivité que de la solidité.

33) TANQUEREY, p. 788.

34) TANQUEREY, p. 782.

En résumé et en conclusion, nous nous trouvons devant une forme de piété d'inspiration plus dogmatique, on peut même dire plus théologique, que vraiment populaire: elle n'est pas sortie du peuple chrétien pour gagner à elle ce que nous pourrions appeler les professionnels de la piété, mais bien le contraire. Elle est par le fait même une piété de privilégiés et le privilège qu'elle apporte, c'est celui d'une relation plus personnelle et plus sentie de l'âme avec son Dieu. Elle est une sorte d'intensification du sentiment ecclésiastique ou catholique. intensification qui se fait par la sensibilité affective, plus exactement par une affectivité sensible réagissant contre toute naturalisation morale ou rationnelle de la piété. C'est pourquoi elle conduit plus à la mystique qu'à la croyance. Mais son influence porte beaucoup plus sur les formes de la piété catholique que sur le fond de l'âme pieuse.

La dévotion à la Vierge est ce par quoi la religion se transforme en piété; la dévotion envers le Sacré-Coeur est plutôt ce par quoi la piété se transforme en mystique.

IV

Un trait est commun à toutes ces dévotions: la précision de leur objet, précision d'autant plus grande que la dévotion est plus forte, comme il en est par exemple de la dévotion à la Vierge chez un M. Olier ou de celle au Sacré-Coeur chez un P. de la Colombière. Seulement cette précision s'établit dans le sens, non d'une intellectualisation plus avancée, mais d'une concrétisation plus accentuée: il n'y a pas idée plus distincte, il y a idée plus claire. Bien plus, il n'y a plus même idée abstraite, il y a image plus ou moins symbolique, mais toujours très sensible: le Sacré-Coeur, le Coeur de Marie, etc.

Ainsi le progrès que réalisent ces dévotions porte moins sur un approfondissement de la piété que sur une intensification du sentiment, et sur une sorte de réification, si l'on peut employer des expressions aussi barbares, de l'objet ou du thème de la piété. Des deux éléments que nous avons vus se développer petit à petit, l'élément objectif trouve un accroissement de réalité; et l'affectivité n'est pas seulement augmentée ou fortifiée

en tant que tendance; elle est surtout considérablement précisée dans la conscience que l'on en a et dans la direction qu'on lui donne. C'est du reste par là que les dévotions simplifient la piété: elles en enlèvent toutes les idées accessoires pour souligner en le valorisant un objet très concret et, par suite, concentrer sur lui tout ce que la dévotion y trouve d'activité pieuse. Mais nous l'avons vu: la valeur morale et religieuse n'est pas changée par les dévotions, lesquelles sont mesquines ou profondes suivant l'âme qui les adopte: elle est simplement fixée dans son orientation.

Elle est aussi fortifiée. Précisément parce que le sentiment a un objet plus concret, il en est plus vif. On aime davantage parce qu'on connaît mieux ou qu'on croit mieux connaître ce que l'on aime. Plus précisément encore on désire plus vivement ses désirs et ses aspirations et on a surtout plus de plaisir à les éprouver. L'objet de la piété est donc plus que jamais un objet en même temps que le sujet est plus exclusivement le désir intense de cet objet.

Mais c'est alors précisément que la question prend toute son ampleur. Une émotion a été provoquée dans l'être moral et le soulève vers ce à quoi elle se rapporte. Qu'il s'agisse d'un secours en quelque sorte matériel, tel que le présentent les dévotions à nuance superstitieuse, et qui apparaît plus capable que n'importe quoi de soutenir la vie, ou qu'il s'agisse d'une aspiration vraiment morale, on a appris à la désirer de toutes ses forces, parce que cet objet est apparu en pleine réalité. Mais précisément parce qu'il a dû pour cela s'objectiver, il apparaît également en dehors et au-dessus de la conscience. Ce que l'on désire ainsi ne dépend plus de soi et l'on se sent d'autant plus impuissant à le saisir que le désir est plus vif et s'est plus fortement objectivé. C'est alors le cri d'appel qui jaillit de l'âme, la prière proprement dite.

La piété possède à ce moment tous ses éléments. A mesure qu'ils se sont affermis, l'objet a pris une netteté de plus en plus grande et de plus en plus objective, le sujet a développé en lui une activité de plus en plus vive et de plus en plus objective. Mais en même temps la distance entre les deux est à son maximum. Nous sommes en pleine piété; et nous sommes aussi en pleine crise de la piété. Qu'est-ce que cela veut dire?

II

L'IMPUISSANCE sentie par le sujet dans la PRIÈRE.

Nous en arrivons maintenant au point crucial dans le développement de la piété, à la prière.

C'est en effet pour leur apprendre à prier que l'Eglise entraîne ses fidèles à la Messe ou à ses différentes cérémonies et leur prescrit l'usage de ses sacrements; et c'est la prière qui est au fond de tout ce qu'elle leur impose ou leur conseille.

Or, nous avons remarqué qu'à mesure du développement de la piété, il s'était constitué un dualisme très net. D'une part le fidèle a reçu du milieu social un ensemble de thèmes de pensée qui sont devenus l'objet extérieur de ses sentiments, objet dont l'essentiel est qu'il se présente comme, si l'on peut dire, un hors-sujet. D'autre part s'est développée une activité personnelle, plus exactement une tendance de plus en plus consciente vers cet objet. Or plus la piété est forte et plus ce dualisme est accentué, l'activité étant de plus en plus vive et l'objet de plus en plus transcendant. Mais en tant que dualisme, il est le résultat, non le principe de la formation de la piété. Plus précisément, c'est à mesure que la piété prend conscience d'elle-même que le dualisme apparaît.

Ainsi, alors que l'activité du savoir consiste à conquérir pour soi autre chose que soi, parce que l'objet en a été le principe, ce que l'on cherche ici, c'est que le moi soit au contraire conquis par cet autre chose, parce que l'objectivité en a été le résultat. Il y a donc une sorte de décentralisation ou de dépoliarisation de la vie psychologique: le mouvement de la conscience n'est plus l'activité immanente qui veut résorber en elle ce qui, en dehors d'elle, lui est apparu comme utile pour elle, mais une activité transcendante qui porte au dehors d'elle un surcroît de vie développé en elle. L'objet n'est plus ce qui a provoqué cette activité, comme fait tout ce que nous voyons devant nous ou désirons pour nous; c'est quelque chose qui est

jeté devant elle et vers quoi elle se tourne; et bien loin que cet objet soit pris et transformé *ad modum recipientis*, comme il arrive dans la connaissance sensible et même scientifique, la conscience se modèle sur lui.

Ceci achève de nous montrer combien le problème de la prière diffère d'un simple problème psychologique. Chercher ce que l'on fait en priant sans se soucier d'étudier ce que l'on prie, en d'autres termes considérer la conscience que celui qui prie a de ce qu'il fait sans tenir compte du fait qu'en priant il s'adresse à autre chose qu'à lui, c'est éliminer de son acte ce qui en est l'essentiel. L'on peut dire sans doute que la représentation que le fidèle se fait et de sa prière et de son objet lui est dictée par les influences sociales ou par les besoins de sa sentimentalité; et pour une large part c'est très vrai. Il n'en reste pas moins que s'il prie, c'est à cause de la présentation de cet objet en dehors de lui, bien plus que par suite de la représentation qu'il s'en fait en lui. Que cette représentation soit ou non une illusion, la question peut importer du point de vue religieux, si l'on veut savoir ce que vaut, en tant que religieuse, la conduite du fidèle: au point de vue philosophique, elle n'importe pas, puisqu'il s'agit non d'une conception à fonction philosophique, mais du fait de cette représentation en tant que fait humain, pour savoir dans quelle mesure l'objet est vraiment objet et quelle est la nature de sa relation avec le sujet.

Le problème qui se pose est donc celui-ci: en quoi consiste exactement cette transcendance, c'est-à-dire la relation entre le sujet priant et l'objet prié? Le sujet, au lieu d'avoir une activité conditionnée par ses propres modalités, en arrive-t-il à une autre activité conditionnée d'une autre façon, en sorte que les représentations de la prière seraient non pas de simples épiphénomènes idéologiques servant d'étiquettes à la piété, mais de véritables objets entraînant une modalité nouvelle de la conscience? et quelle est cette modalité?

I

L'Eglise dispose à prier en présentant à son fidèle un ensemble de thèmes religieux distincts de lui, dans lesquels elle lui montre à la fois des réalités et des valeurs. Soit par l'enseignement dogmatique donné à l'occasion de la Messe ou des prières quotidiennes, soit par les sentiments excités dans les réunions liturgiques, dans l'usage des sacrements ou dans la pratique des dévotions, le fidèle est mis en présence d'un Dieu, source de grâces morales et physiques. Cette mise en présence nous est apparue avec les deux caractères suivants :

1. Nulle pratique pieuse n'est totalement exempte d'émotion : toutes au contraire ont leur principe dans un état affectif qui, petit à petit, a pris une forme plus précise, à mesure qu'on en a eu davantage conscience. Sans doute cette émotion peut devenir moins sensible par le fait de l'habitude, mais il n'en subsiste pas moins, il en subsiste même d'autant plus une tendance profonde vers la répétition des mêmes actes, tendance qui s'exprime par les différents jugements de valeur acceptés par le fidèle ³⁵).

D'autre part ces jugements ne sont vraiment sincères que dans la mesure où le fidèle éprouve réellement l'état affectif qui s'y rapporte. Il arrive en effet que cet état ne s'établisse pas : les principes de piété restent alors de simples opinions que l'on exprime machinalement, si l'occasion s'en présente, et qui disparaissent du champ de la conscience avec une très grande facilité.

C'est du reste en tant que société pieuse que l'Eglise réussit à créer cette affectivité par la contagion émotive qui règne en

³⁵) On a fait remarquer très justement que « les catholiques sont à cet égard beaucoup plus favorisés que les protestants. Ils possèdent... toute une série de moyens, dont certains sont purement mécaniques, mais témoignent d'un admirable sens psychologique » (OSTERMANN, p. 79). L'automatisme peut en effet, dans une large mesure, réussir à favoriser l'affectivité religieuse. (On en trouve un exemple assez frappant dans R. SCHWOB, *Moi, Juif, livre posthume*, dans lequel l'auteur raconte qu'il s'est mis à communier, non parce qu'il croyait à la communion, mais pour y croire). Mais il ne suffit pas toujours. Rien ne nuit parfois à la piété comme d'imposer à des enfants le simple accomplissement de pratiques religieuses, sans se préoccuper de la réaction affective qui les accompagne.

son sein comme en toute société : on se plaît en elle, on prend le goût de lui obéir, pour ensuite adopter ses sentiments et ses pensées.

2. En effet, à la faveur de cet état affectif, qui, comme tous les états affectifs, se sent subi de l'extérieur plutôt que voulu de l'intérieur, même quand on y apporte la pré-affectivité qui en favorise le développement, le sujet s'attache aux thèmes qui lui ont été enseignés. Il ne les connaît pas par lui-même : on les lui a fait connaître et on les lui a expliqués, puisque le culte, tout en provoquant certaines émotions, en donne une explication conforme aux doctrines de l'Eglise. Cette connaissance ainsi précisée donne à l'objet un aspect de réalité d'autant plus marqué que l'on en apprécie davantage la valeur. L'état affectif prépare ainsi l'adhésion intellectuelle et plus l'affectivité est vive, plus l'adhésion est forte, plus l'évidence est grande. Le désir religieux conduit à l'objet religieux et inversement.

Enfin nous avons vu que plus l'acte religieux est conscient de lui-même et plus l'objet apparaît au sujet comme distinct de lui. La conscience qui s'est ainsi formée est donc essentiellement ouverture de l'âme et appel en elle de ce qui n'est pas elle. Si elle se définit d'après son objet plus que d'après elle-même, c'est précisément pour qu'elle se maintienne dans cette ouverture au lieu de se replier sur elle-même. Voilà pourquoi l'acte religieux par essence, c'est ce mouvement de l'âme qui s'élance vers un objet d'autant plus désiré qu'il apparaît plus en dehors d'elle et inversement, c'est-à-dire la prière.

II

La prière n'est pas, il s'en faut de beaucoup, propre au catholicisme. Elle existe dans les religions les plus primitives et c'est même d'elles que l'Eglise les a reçues. Elle s'y présente généralement comme l'expression du désir de ce qui dépasse la conscience, désir qui s'est développé en même temps que cette conscience. Sans doute la plupart du temps elle nous apparaît comme le désir de quelque objet matériel. Mais cet utilitarisme lui-même n'exclut pas la transcendance de l'objet. Bien au contraire, c'est à mesure que cet objet a été vu comme plus divin que la prière est devenue de moins en moins une incantation.

De même nous trouvons dans l'Eglise un grand nombre de prières liturgiques³⁶⁾ qui ont pour objet des biens purement matériels: la pluie ou le beau temps, la bénédiction des fruits de la terre, la fin des fléaux, etc. Mais là encore, là surtout, à côté de la prière-demande ou prière proprement théurgique, par laquelle Dieu, ainsi que les dieux d'autrefois, est traité un peu comme un égal en nature, sinon en puissance, il y a quelque volonté de faire ce que Dieu ou les dieux prescrivent. Ce sont les réactions réciproques de ces deux éléments qui ont présidé à l'évolution générale de la prière.

1. D'abord par le fait que la prière est une demande, l'objet religieux est à la fois supérieur et plus proche, supérieur en ce sens que devant Dieu l'homme se sent dépendant, plus proche parce qu'il n'y a plus entre lui et ce Dieu aucun intermédiaire. Plus l'homme a vu dans la prière un moyen de réaliser ses désirs et plus il s'est approché personnellement de celui qu'il croyait capable de lui donner satisfaction. Par là la prière retourne à ses origines magiques et se fait de plus en plus individuelle.

Mais d'autre part, en tant que soumission, cette prière ne pouvait pas ne pas développer le sentiment que Dieu était le maître. De même que la magie s'est différenciée de la religion à mesure que l'individu a pris conscience de sa position par rapport à la société, de même la piété s'est différenciée au sein de la religion à mesure qu'il a eu plus vivement conscience de ses relations avec Dieu. Ainsi il a pris possession, si l'on peut dire, de ses sentiments et sa prière s'est individualisée en tant que demande. Mais en même temps, ce qu'il a senti, c'est, plus que ses propres besoins, la supériorité de Dieu.

Par suite la prière a eu des objets très différents. Tantôt on a désiré des choses utiles pour soi, tantôt on s'est attaché aux désirs de Dieu, lui demandant alors ce qui lui plaisait plutôt que ce que l'on désirait, priant pour lui obéir plutôt que pour qu'il nous obéisse. C'est alors vraiment que la prière est devenue principe de piété en présentant, non pas un Dieu qui nous écoute, mais un Dieu qu'il fallait écouter.

36) Sans parler des prières privées, neuvaines, etc., qui sont plus contraires que conformes à l'enseignement des meilleurs théologiens.

Comme d'autre part ce sentiment fut rarement à l'état pur, mais le plus souvent mélangé de l'autre sentiment de désir pour soi, la prière est devenue un véritable colloque avec échange mutuel et amitié, donnant lieu à des sentiments de confiance, de reconnaissance, de fidélité et d'amour. Il n'est pas jusqu'aux échecs éprouvés qui n'aient contribué à la formation de ces sentiments, en poussant l'homme à en chercher la cause dans ses propres maladresses, ses oublis et ses négligences : au lieu d'en vouloir à Dieu qui n'exauce point, on n'en veut qu'à soi de ne pas avoir assez bien prié. Ainsi Dieu devient tout à fait celui qui n'a pas besoin de nos prières, mais dont on a besoin, celui qui ne doit rien à l'homme, mais auquel l'homme doit tout, même sans rien espérer de lui.

La prière-demande développe donc la piété en apprenant à désirer ce que Dieu veut ; et la piété renforce la prière-demande en la dirigeant vers les volontés de Dieu plus que vers ses dons. Mais si tout ceci est vrai dans l'ensemble pour la religion en général, il nous faut examiner ce qu'il en est spécialement dans le catholicisme.

2. L'enseignement de l'Eglise est imprégné de l'idée évangélique du Père céleste qui veille sur tous ses enfants et sans la permission duquel pas un cheveu ne tombe. Ce Père céleste est en même temps le Tout-Puissant, qui peut tout accorder, s'il le veut. Ainsi le cours des événements ne suit pas une loi inéluctable, Destin ou autre, mais une volonté personnelle. Bien entendu nous n'avons pas à chercher ici dans quelle mesure une telle conception est rationnelle ou non, s'il est logique de demander à l'ordonnateur de toutes choses de vouloir bien modifier ses décisions pour la satisfaction de nos désirs. La logique n'a rien à voir pour le moment : il ne s'agit que d'un sentiment.

Or, c'est précisément par le sentiment qui est au principe de la prière chrétienne que le christianisme a modifié chez ses fidèles le sens de la prière. Il l'a fait de deux façons. D'abord il a orienté le croyant vers un ensemble de valeurs proposées du dehors, si bien que l'objet de la prière n'a plus été la réalisation de ses propres désirs, mais leur transfert vers d'autres objets et que, même quand la prière est une demande, au lieu de replier celui qui prie sur lui-même, elle lui apprend à deman-

der et à vouloir autre chose que ce qu'il désire. En second lieu bien que les grâces du salut puissent être interprétées comme des biens à acquérir — et alors la piété est entravée dans son développement — elles peuvent l'être également, et le sont toujours lorsque la prière est profondément chrétienne, comme le règne de Dieu chez soi et chez les autres, si bien que l'on prie alors en vue de son perfectionnement, pour être plus chrétien ou mieux catholique, finalement pour se déprenre de soi.

Ce dernier point est à souligner. Précisément parce que dans l'Eglise chacun dépend de l'influence générale, la vie spirituelle se met sous la direction de cette influence, de telle sorte qu'on y répond mieux en obéissant que par des efforts personnels. On est ainsi orienté vers une piété de soumission plutôt que vers une piété d'action, puisque l'Eglise inspire, en même temps qu'une absolue confiance en Dieu, en son appui et en la valeur de ses préceptes, une très grande défiance de soi, de ses capacités et de ses forces. Cette confiance sans doute ne dispense pas des efforts personnels, mais elle les montre comme n'étant ni solides ni justes par eux-mêmes. « Il faut agir comme si tout ne dépendait que de soi: et il faut prier en sachant que tout dépend de Dieu. »

3. Par suite la question qui se pose maintenant est de savoir comment la prière ainsi comprise met la conscience en relation réelle avec son objet et quelle est cette relation.

1) Dans la vie religieuse, à ne considérer que les sentiments développés directement par la prière, il va sans dire qu'elle ne peut que rendre plus catholique. Par le simple fait que les besoins et les désirs sont orientés vers le Dieu catholique, c'est à lui qu'on s'attache: et plus on aura été formé à prier catholiquement, c'est-à-dire en vue des valeurs catholiques, plus ces valeurs seront objet de foi, justement parce que ce qu'on leur demande, c'est de s'attacher à elles. L'Eglise apprend à prier pour qu'on désire davantage l'éducation qu'elle donne, de façon à pouvoir mieux donner la piété qu'elle enseigne. La prière est donc le principal moyen et le plus direct dont elle se sert pour affermir le catholicisme dans le coeur et dans l'esprit.

Seulement, il y faut une condition. Ce que l'Eglise présente à la foi de ses fidèles, ce sont des objets-valeurs. Pour

que la demande qu'on en fait soit réellement efficace, il faut qu'elle procède d'un désir réel, base affective de ces valeurs. C'est du reste pour cela que la théologie enseigne que nulle prière ne peut être bien faite sans un secours de la grâce : l'acte ne suffit pas, il y faut un état affectif, lequel, comme tous les états affectifs, ne dépend pas de la volonté de celui qui prie.

L'influence exercée de l'extérieur sur la piété doit donc encore une fois, rencontrer un terrain suffisamment prêt pour qu'elle puisse pénétrer jusqu'au fond de l'âme. Or il est très certain qu'elle ne le rencontre pas toujours, pour une raison ou pour une autre. Rien ne prouve que ce soit toujours par la faute du sujet : on peut même dire que ce ne l'est jamais complètement, puisque ce n'est pas lui qui fait son état affectif tel qu'il est. Nous en arrivons ainsi au problème de la prédestination qui a tant tourmenté les théologiens, problème insoluble, puisqu'on ne peut mettre la faute ni du côté de Dieu, ni du côté de l'homme, mais problème inexistant du point de vue psychologique, puisqu'il ne se pose que si on admet *a priori* la nécessité et l'obligation du salut et d'une vie morale tels que la théologie les comprend. Il se réduit simplement à constater que les conditions de formation de la piété, surtout sous sa forme catholique, ne relèvent qu'en faible partie de la volonté.

2) Pour ce qui concerne la vie morale, la question est plus délicate. Il est vrai qu'il ne s'agit pas pour nous de savoir si l'influence de la prière est bonne ou mauvaise, nécessaire ou inutile. Mais puisque la prière a pour objet la réalisation d'un idéal moral, il nous faut nous demander dans quelle mesure la prière, peut par elle seule, augmenter ou diminuer la force de la volonté ou la droiture de la conscience et à quelles conditions.

Analysons le cas d'une crise morale, par exemple celui d'un conflit entre deux sentiments, l'un moins émotif, mais plus conforme à la conscience, l'autre source d'émotions très vives et très attirantes. Il n'y a du reste nulle commune mesure entre la douleur ressentie et l'acuité du conflit, la première dépendant de l'émotivité, la seconde de la force des tendances. Il peut y avoir émotion très vive avec volonté très énergique : alors le sujet souffre beaucoup sans cependant céder à sa souffrance.

A l'autre extrémité, l'émotion peut être tellement forte que la volonté soit emportée et alors il n'y a pas souffrance: l'être moral est entièrement changé: on renie les affections du passé pour se donner à une nouvelle. Entre ces deux extrêmes, des cas infiniment variés peuvent se produire, dans lesquels le sujet est plus ou moins lent à se fixer, ou plus ou moins accablé par la lutte. Remarquons enfin que ces différents états de la sensibilité ne peuvent faire juger de la valeur morale du résultat: la volonté peut s'employer aussi bien contre une émotion de haute tonalité morale que contre une tendance mauvaise; l'entraînement subit et total se rencontre dans les conversions comme dans les chutes et l'incapacité de se décider peut venir aussi bien d'une volonté qui ne s'avoue pas vaincue malgré ses défaillances, que d'une faiblesse qui ne sait pas ce qu'elle veut. Mais là n'est pas la question qui nous occupe.

Quel est le rôle de la prière catholique dans de telles crises? Elle non plus n'est pas en rapport avec la valeur morale du sujet ³⁷⁾: on peut aussi bien en sortir vainqueur sans avoir prié que tomber tout en ayant prié ³⁸⁾. Encore moins la prière n'est-elle pas toujours efficace contre la souffrance ou contre l'indécision.

Le théologien nous dira, il est vrai, que si la prière a été inutile, c'est qu'on a mal prié. Sans doute la prière n'a pas été faite dans les deux cas de la même façon. Nous n'avons pas à examiner laquelle est bonne, laquelle est mauvaise, mais en quoi elles consistent l'une et l'autre.

Remarquons d'abord que des conflits de ce genre se produisent en général entre des tendances d'origine sociale, l'honneur, le devoir, etc. et des tendances individuelles, donc entre un moi et un non-moi. Pour un catholique, les tendances sociales se présentent sans doute sous une forme catholique: on pense

³⁷⁾ STRONG cite le cas (p. 42-45) de prière abandonnée par suite du développement du sens moral: il arrive en effet qu'ayant davantage d'énergie pour agir, on n'éprouve plus le besoin de prier, ce qui tendrait à prouver que ceux-là seuls prient qui sont faibles. Il serait plus exact de dire que pour prier il faut se sentir faible.

³⁸⁾ C'est en cela qu'une psychologie du comportement peut nous fournir de très utiles indications, en nous montrant une certaine discontinuité entre la prière et la conduite. Seulement, il ne suffit pas de constater, il faut encore expliquer.

moins à l'honneur mondain qu'à l'offense envers Dieu. Qui plus est, il peut arriver qu'on ne voie la faute qu'en tant que contraire à la loi divine, sans en comprendre la portée simplement humaine.

Or, la prière dont on se sert pour résoudre cette crise est, elle aussi, d'origine sociale, puisqu'elle a été enseignée par l'éducation catholique. C'est précisément lorsqu'elle n'est que cela que la prière reste sans efficacité. Pourquoi?

Que la prière faite machinalement, comme une simple récitation de formule, accomplie à la façon d'un malade qui exécute l'ordonnance de son médecin, sans se soucier de la réaction qu'il doit faire, comme si cette réaction ne pouvait pas ne pas se faire, qu'une telle prière ne serve de rien pour modifier le jeu des sentiments et des passions, nul ne s'en étonnera: elle n'est qu'un simple épiphénomène, elle ne peut donc avoir d'action réelle sur la vie intérieure.

Mais il ne suffit pas pour que la prière soit efficace qu'elle soit émotive ou émue. Une prière avec larmes peut fort bien rester sans action sur la volonté³⁹⁾, parce qu'elle procède, plus ou moins consciemment, non pas d'un désir d'effort, mais d'un désir d'émotion: elle cherche, non le succès de la volonté, mais la fin de la lutte. Cependant elle apparaît aux yeux du sujet comme une vraie prière: l'idée qu'il a de ce qu'il fait, idée qui lui vient de l'enseignement reçu, lui en dissimule la véritable réalité: parce que son émotion et sa velléité se servent de sa croyance pour s'exprimer, il se croit tourné vers Dieu, alors qu'il reste attaché à celle des deux tendances dont il attend le plus de satisfaction.

Par là nous voyons que la prière ne dépend pas pour être une vraie prière, de l'idée qu'on a de son acte, ni même du désir que l'on éprouve de le faire, si vif soit-il. On peut se

³⁹⁾ Cf. OSTERMANN, p. 78: « Il faut, mal disposé, se forcer à prier, à condition qu'on commence par le commencement, que l'effort consiste à se mettre d'abord dans les conditions morales et psychologiques de la prière ». Cette idée émane d'un ecclésiastique qui ici fait preuve de plus de psychologie que d'orthodoxie, puisqu'il reconnaît la nécessité de dispositions antérieures à la prière, alors que la théologie déclare ces dispositions impossibles sans la grâce nécessaire pour prier. Ou bien ce sont ces dispositions qui sont identiques à la grâce, ce qui n'est pas davantage orthodoxe.

faire illusion sur sa prière et les théologiens sont les premiers à dénoncer la facilité de ces illusions. Par suite au point de vue qui nous occupe, ce n'est pas l'influence sociale qui peut à elle seule constituer réellement l'acte de la prière, même si cette influence a provoqué des émotions: il y a quelque chose qu'elle ne donne pas, ce par quoi le fidèle auquel on a appris à prier peut transformer l'attitude ainsi reçue en une attitude vécue par lui. Ce n'est pas non plus l'activité psychologique qui est dans la prière, puisque la volonté de prier laisse parfois la prière entachée de mauvaises dispositions. C'est ce pour quoi l'on prie, ce que l'on cherche en priant. On ne prie vraiment bien que si on cherche par la prière cela seulement qu'elle peut et doit donner.

Si en effet une prière de désir même très ému ne possède aucune efficacité ou une efficacité très réduite, c'est parce qu'elle a pour but soit de dispenser le plus possible d'un effort nécessaire, soit surtout de diriger ce que l'on veut faire d'effort dans un sens conforme à ses propres désirs, si bien que ce que l'on cherche au fond, c'est soi-même. On a simplement traduit ce désir d'une satisfaction personnelle en termes de piété, mais on ne s'est pas vraiment transformé dans cette piété. Il faut qu'il y ait non seulement demande, mais changement de ses propres désirs, pour que l'on ne demande pas ce que l'on désire, mais que l'on désire ce que l'on doit demander. Cette transformation est facile en ce sens que l'objet est indiqué par l'éducation catholique, et c'est pourquoi la piété catholique est essentiellement soumission, c'est-à-dire désorientation de soi et orientation vers un autre que soi.

4. Tout ceci nous amène à voir les choses autrement qu'*ex parte subjecti*: le problème ne serait qu'à demi résolu. Nous ne verrions qu'une forme d'activité psychologique déterminée par des représentations d'origine sociale et, sous l'influence de cette détermination, transformant ses désirs en soumission. Or que sont ces représentations en elles-mêmes? Est-ce simplement la connaissance intellectuelle de l'objet tel qu'il est présenté par l'Eglise? ou bien, lorsque l'âme se le représente elle-même, devient-il autre chose? Y a-t-il vision telle que l'âme en voyant découvre autre chose que ce qui lui est présenté, si bien que ce

moins à l'honneur mondain qu'à l'offense envers Dieu. Qui plus est, il peut arriver qu'on ne voie la faute qu'en tant que contraire à la loi divine, sans en comprendre la portée simplement humaine.

Or, la prière dont on se sert pour résoudre cette crise est, elle aussi, d'origine sociale, puisqu'elle a été enseignée par l'éducation catholique. C'est précisément lorsqu'elle n'est que cela que la prière reste sans efficacité. Pourquoi?

Que la prière faite machinalement, comme une simple récitation de formule, accomplie à la façon d'un malade qui exécute l'ordonnance de son médecin, sans se soucier de la réaction qu'il doit faire, comme si cette réaction ne pouvait pas ne pas se faire, qu'une telle prière ne serve de rien pour modifier le jeu des sentiments et des passions, nul ne s'en étonnera: elle n'est qu'un simple épiphénomène, elle ne peut donc avoir d'action réelle sur la vie intérieure.

Mais il ne suffit pas pour que la prière soit efficace qu'elle soit émotive ou émue. Une prière avec larmes peut fort bien rester sans action sur la volonté³⁹), parce qu'elle procède, plus ou moins consciemment, non pas d'un désir d'effort, mais d'un désir d'émotion: elle cherche, non le succès de la volonté, mais la fin de la lutte. Cependant elle apparaît aux yeux du sujet comme une vraie prière: l'idée qu'il a de ce qu'il fait, idée qui lui vient de l'enseignement reçu, lui en dissimule la véritable réalité: parce que son émotion et sa velléité se servent de sa croyance pour s'exprimer, il se croit tourné vers Dieu, alors qu'il reste attaché à celle des deux tendances dont il attend le plus de satisfaction.

Par là nous voyons que la prière ne dépend pas pour être une vraie prière, de l'idée qu'on a de son acte, ni même du désir que l'on éprouve de le faire, si vif soit-il. On peut se

³⁹) Cf. OSTERMANN, p. 78: « Il faut, mal disposé, se forcer à prier, à condition qu'on commence par le commencement, que l'effort consiste à se mettre d'abord dans les conditions morales et psychologiques de la prière ». Cette idée émane d'un ecclésiastique qui ici fait preuve de plus de psychologie que d'orthodoxie, puisqu'il reconnaît la nécessité de dispositions antérieures à la prière, alors que la théologie déclare ces dispositions impossibles sans la grâce nécessaire pour prier. Ou bien ce sont ces dispositions qui sont identiques à la grâce, ce qui n'est pas davantage orthodoxe.

faire illusion sur sa prière et les théologiens sont les premiers à dénoncer la facilité de ces illusions. Par suite au point de vue qui nous occupe, ce n'est pas l'influence sociale qui peut à elle seule constituer réellement l'acte de la prière, même si cette influence a provoqué des émotions: il y a quelque chose qu'elle ne donne pas, ce par quoi le fidèle auquel on a appris à prier peut transformer l'attitude ainsi reçue en une attitude vécue par lui. Ce n'est pas non plus l'activité psychologique qui est dans la prière, puisque la volonté de prier laisse parfois la prière entachée de mauvaises dispositions. C'est ce pour quoi l'on prie, ce que l'on cherche en priant. On ne prie vraiment bien que si on cherche par la prière cela seulement qu'elle peut et doit donner.

Si en effet une prière de désir même très ému ne possède aucune efficacité ou une efficacité très réduite, c'est parce qu'elle a pour but soit de dispenser le plus possible d'un effort nécessaire, soit surtout de diriger ce que l'on veut faire d'effort dans un sens conforme à ses propres désirs, si bien que ce que l'on cherche au fond, c'est soi-même. On a simplement traduit ce désir d'une satisfaction personnelle en termes de piété, mais on ne s'est pas vraiment transformé dans cette piété. Il faut qu'il y ait non seulement demande, mais changement de ses propres désirs, pour que l'on ne demande pas ce que l'on désire, mais que l'on désire ce que l'on doit demander. Cette transformation est facile en ce sens que l'objet est indiqué par l'éducation catholique, et c'est pourquoi la piété catholique est essentiellement soumission, c'est-à-dire désorientation de soi et orientation vers un autre que soi.

4. Tout ceci nous amène à voir les choses autrement qu'*ex parte subjecti*: le problème ne serait qu'à demi résolu. Nous ne verrions qu'une forme d'activité psychologique déterminée par des représentations d'origine sociale et, sous l'influence de cette détermination, transformant ses désirs en soumission. Or que sont ces représentations en elles-mêmes? Est-ce simplement la connaissance intellectuelle de l'objet tel qu'il est présenté par l'Eglise? ou bien, lorsque l'âme se le représente elle-même, devient-il autre chose? Y a-t-il vision telle que l'âme en voyant découvre autre chose que ce qui lui est présenté, si bien que ce

qui rend sa prière vraiment personnelle, ce pour quoi elle ne reste pas un acte de simple imitation ou routine, c'est précisément cette découverte faite par son activité propre?

Remarquons d'abord ceci : la principale différence qui existe entre l'activité de piété en tant qu'elle appréhende son objet et toute autre activité de connaissance, y compris celle du fidèle qui se contente de recevoir théoriquement l'enseignement de l'Eglise, c'est que d'une part on cherche à posséder cet objet, quitte à l'adapter à soi-même, comme il se fait dans la connaissance scientifique, tandis que de l'autre c'est soi-même que l'on adapte à cet objet. Encore faut-il remarquer jusqu'où cela va. Il n'y a pas là seulement une attitude analogue à celle que recommanda jadis Descartes : changer l'ordre de ses désirs plutôt que l'ordre du monde. Car dans ce dernier cas, entre l'ordre des choses, c'est-à-dire les lois qui dirigent tout et arrêtent notre activité en l'emprisonnant dans des limites assez étroites, et nos propres désirs, il y a une lutte qui se termine par une défaite, à laquelle nous nous résignons faute de pouvoir mieux faire et pour trouver dans cette acceptation un moyen pratique de nous consoler de notre impuissance. Mais dans la piété, il en va tout autrement. On ne se soumet pas à la façon du prisonnier qui s'accommode à ses chaînes : on en arrive à voir dans ce à quoi on commence par se soumettre quelque chose que l'on peut aimer ; et en priant, on apprend précisément à l'aimer.

Ainsi l'objet de la piété apparaît sous de tout autres aspects que les autres objets du monde dans lequel nous sommes. A vrai dire c'est un autre monde, gouverné, non plus par des lois inflexibles qui, pour n'avoir plus l'aspect mythologique que les Grecs lui donnèrent par le nom de Destin, n'en ont pas moins la même rigueur et la même irréductibilité, mais par cette autre loi qui s'appelle la volonté de Dieu et qui est d'une nature entièrement différente : elle inspire l'amour au lieu d'inspirer la révolte, elle exalte la volonté humaine au lieu de lui faire sentir sa faiblesse et ses limites.

Sans doute, à ne considérer cette volonté que sous son aspect matériel, on n'y voit que ce qui arrive et la différence d'avec l'ordre du monde disparaît complètement. Mais dans la forme qu'elle prend aux yeux de quiconque prie, elle en est

tout l'opposé. On se sert de noms tout différents pour la désigner : au lieu de parler de la fatalité on parle de la Providence à propos des événements extérieurs ; et à propos de la vie intime de l'âme, au lieu d'évoquer tout ce qui pèse sur la conscience, hérité, tempérament, habitudes acquises, en un mot tout ce que le langage chrétien désigne sous le nom de péché, on pense à une spiritualité tout autre, celle de la Grâce⁴⁰). Par dessous ces expressions n'y a-t-il pas une réalité plus profonde, celle-là justement qu'il nous faut étudier et comprendre pour arriver jusqu'au fond ultime, si l'on peut, de la piété.

III

Une autre forme de la prière très pratiquée dans l'Eglise catholique nous conduira à la même conclusion : la prière pour les autres. Elle non plus n'est pas spécifiquement chrétienne, puisque nous la trouvons un peu partout dans toutes les religions sous des formes diverses. Mais elle est très catholique, puisque le catholicisme consiste précisément dans une association basée sur les sentiments religieux.

Elle se pratique soit par des cérémonies liturgiques et communes, soit individuellement lorsqu'on veut demander une grâce pour une autre personne. Les deux cas sont assez différents pour que nous les étudions séparément.

1. Dans le premier cas, même si la prière ou cérémonie est faite sur le désir de quelqu'un, par exemple lorsqu'on demande une messe pour une « intention particulière », on peut dire que c'est l'Eglise qui prie, puisque c'est une prière ecclésiastique qui est faite. Celui qui s'en sert utilise un instrument appartenant à l'Eglise, si l'on peut dire. A plus forte raison si l'autorité ecclésiastique a décidé elle-même cette prière pour une nécessité quelconque.

Sans doute, théologiquement parlant, sauf en ce qui concerne la messe, de telles prières, publiques ou privées, ne sont

40) D'où le « sentiment joyeux de délivrance, d'apaisement et de confiance dans la réalité objective, né de l'adaptation de toutes les facultés de l'âme au nouveau centre de perspective » dont parle W. JAMES (p. 168).

pas sacramentelles. Elles sont cependant un rite cultuel et la majorité du public ne fait guère de différence entre ce rite et les sacrements: les uns comme les autres sont censés avoir à peu près au même titre une efficacité *ex opere operato*, tout au moins sont estimés comme s'ils l'avaient. Nous retombons ainsi dans la prière théurgique, avec cette différence qu'elle se fait pour autrui.

Or ce qu'il y a en elle de spécifiquement catholique, c'est que la valeur de cette prière tient non seulement à ce qu'elle est une prière, mais surtout à ce qu'elle est faite par l'Eglise. En cela, il est vrai, l'Eglise catholique s'est faite héritière de ce qui l'a précédé. Mais elle utilise ce qui existait déjà pour des fins plus spéciales: ce qu'elle demande, c'est toujours, d'une manière ou de l'autre, la catholicisation de ceux pour qui elle prie, soit leur agrégation à la société des catholiques, soit au moins leur respect des valeurs catholiques.

Donc ce qu'il y a de sacramentel ou de quasi-sacramentel dans la prière pour autrui reçoit une application déterminée qui n'est que l'augmentation des valeurs spirituelles qu'elle possède ou cultive. Ceci du reste s'exprime dans le dogme de la communion des saints ou de la réversibilité des mérites: toutes ces valeurs sont communes à tous les catholiques et la prière publique ne fait qu'augmenter ce patrimoine commun au profit de tous et de chacun. Il y a donc non seulement un sacramentalisme collectif dans le sens du catholicisme, mais aussi une catholicisation dans un sens sacramentel, puisque cette mise en commun des biens spirituels est le résultat du culte.

De là ce fait remarquable: l'Eglise n'est pas seulement le résultat d'une mise en commun, elle en est aussi le principe. Ce ne sont pas seulement les individus qui, pour prier, constituent l'Eglise, c'est l'Eglise qui en priant rassemble les individus⁴¹⁾. Son action s'exerce plus sur celle des individus que cette dernière sur la sienne. Suivant le mot de Bismarck⁴²⁾: chez les catholiques, le prêtre peut célébrer le culte sans communauté,

41) C'est pour cela que l'Eglise se recrute par vocation, non par choix individuel. Cf. REJECAG, *Rev. Phil.* 1902, p. 223.

42) Cité par WILL, I, p. 224-225.

alors que chez les protestants, la communauté peut célébrer le culte sans prêtre.

En conclusion, la prière pour les autres dans l'Eglise catholique est faite d'abord par l'Eglise et c'est dans la mesure où l'on est catholique que l'on apprend à prier ainsi. Mais dans cette même mesure également on ne sort pas, au moins en ce qui concerne l'individu, d'une prière en quelque sorte mécanique, à laquelle on est entraîné par le milieu. Il s'agit maintenant de ce qu'on fait lorsque l'on prie non seulement par catholicisme, mais encore par piété.

2. Nous n'avons pas à nous demander dans quelle mesure le fait de prier pour les autres peut ou non leur obtenir ce que l'on demande pour eux ou leur être utile. Mais puisque la prière pour autrui implique le souci de son bien et puisque d'autre part cette prière est d'abord faite par l'Eglise, dans quelle mesure contribue-t-elle à développer en chacun les sentiments qui en sont le principe? N'importe quel théologien nous dira que la meilleure manière de pratiquer la charité est de prier pour les autres. Nous retournons la formule pour poser la question: la prière pour les autres est-elle toujours et nécessairement une charité?

Il semble en effet très possible qu'il y ait prière sans charité. Persuadé par l'enseignement que l'on a reçu de la valeur de la prière comme moyen de venir en aide, on peut oublier qu'il y a d'autres moyens et se dispenser de faire plus. En cette manière plus qu'en aucune autre, l'intention ne suffit pas et les meilleurs dévouements n'aboutissent à rien ou même sont nuisibles, s'ils portent à faux. Il faut comprendre très exactement quel est le bien d'autrui et pour cela le désirer très profondément. Y a-t-il toujours ce désir lorsque l'on prie pour autrui?

Or, d'une part la prière peut n'être qu'un désir assez vague, non une volonté réelle, désir qui alors se satisfait facilement par ses prières. D'autre part et surtout, elle risque de tourner le désir plutôt vers ce que les croyances catholiques indiquent comme bien que vers ce qui l'est réellement.

Il semble donc que la prière pour les autres n'est un moyen de formation de la charité que si elle trouve déjà dans l'âme cette charité, tout au moins certaines prédispositions, puisque

la prière pour autrui peut-être très sincère sans s'accompagner d'efforts ou d'actes effectifs de charité. Là encore le catholicisme donne un cadre de formation, mais son action ne suffit pas : il y faut une collaboration, laquelle vient de celui qui reçoit cette formation. D'autre part, il reste incontestable que là où cette prédisposition existe, la prière peut favoriser un développement intense des sentiments et des actes de charité. Il est à penser qu'un Saint Vincent de Paul eût été moins charitable s'il eut été moins pieux, qu'il ait été charitable parce que pieux ou pieux parce que charitable.

Sans définir donc si c'est en priant pour autrui que la piété devient charitable ou si c'est la charité qui en se mettant à prier devient plus pieuse, dans les deux cas, il y a développement collatéral et réciproque, parce que, pendant que le sujet se forme dans le sens et de la piété et de la charité, à côté de l'objet de la prière ou en lui, s'est constitué devant sa conscience un nouvel objet, ou mieux un nouvel aspect de cet objet, ce que l'on appelle le « prochain ».

Car voilà ce en quoi l'efficacité de la prière, en ce qui concerne la prière d'intercession, est certaine : elle pose une nouvelle réalité, le « prochain », très différente, soulignons-le, de ce que nous appelons « autrui » ; et la différence consiste précisément dans la nature des relations dans lesquelles s'installe le chrétien par rapport aux autres.

« Les autres » en effet, dans la vie courante, sont essentiellement tout ce que nous ne sommes pas. Ils nous arrêtent ou nous contredisent, nous choquent ou nous blessent, tout au moins nous ignorent ou nous dédaignent. Ils sont en un mot pour nous des limites et des obstacles. De là vient ce sentiment parfois douloureux d'être condamné à une irrémédiable solitude, sentiment qui gâte les meilleures affections humaines, puisque personne n'est et ne peut jamais être vraiment un *alter ego*, et que même ceux qui nous aiment le mieux semblent ne nous aimer que pour se retrouver eux-mêmes en nous.

De cet obstacle humainement insurmontable, la prière chrétienne trouve le moyen de triompher. Non qu'elle le supprime ; mais — et nous le verrons mieux à propos de la charité dans l'état de ferveur — ses semblables ne sont plus pour elle des

« autres » dans lesquelles elle se cherche sans pouvoir se trouver, mais ce « prochain » qu'elle cherche pour lui-même, essayant d'être telle qu'il puisse se trouver en elle. Le monde inter-humain est ainsi complètement transformé, n'étant plus un monde d'individualités vivant pour elles-mêmes, mais un monde de « proches » vivant les uns pour les autres.

Tout au moins c'est ainsi qu'il apparaît aux yeux du chrétien quand il prie, parce que sa prière a posé devant lui un nouvel objet vers lequel il aspire et dont la demande est déjà un commencement de réalisation.

Donc là encore le rôle de la prière est de pousser la conscience en dehors et au-delà d'elle-même, puisque son objet est de désirer et de chercher tout ce par quoi ce qui est en dehors d'elle est autre qu'elle.

IV

Il apparaît donc de plus en plus que le problème de la prière, pour être saisi en ce qu'il a de plus essentiel, doit être vu dans la conscience de celui qui prie, à condition d'inclure dans cette conscience, non seulement ce qui en constitue la subjectivité, mais aussi et surtout son objectivité. On ne saura jamais ce que c'est que la prière, si on fait abstraction de ce à quoi elle s'adresse. Non pas sans doute que la représentation de celui qui prie soit l'explication de la prière elle-même. Cette représentation est au contraire embroussaillée, si l'on peut dire, de toutes sortes de résidus ou d'apports sociologiques ou psychologiques, qui font que le sujet en priant se fait de sa prière une idée qui est bien plus une interprétation qu'une donnée immédiate. Or, c'est cette donnée immédiate qu'il nous faut retrouver, pour y découvrir dans son essence même et l'acte de la prière et son objet. Nous avons donc à faire une correction analogue à celle du peintre qui s'efforce de retrouver dans la perception de ce qu'il dessine la sensation pure, déchargée de tout le surcroît que lui ont apporté les expériences postérieures et les souvenirs acquis : nous devons essayer de remonter en arrière dans cette éducation de la prière pour découvrir par

dessous les interprétations plus ou moins factices, la réalité profonde et immédiate de ce qu'elle est.

Or nous venons de voir que, soit dans la prière personnelle, soit dans la prière pour autrui, l'âme qui prie cherche à se transporter dans un monde nouveau, plus exactement dans une nouvelle spiritualité, pour s'y sentir délivrée des conditions ordinaires de la vie matérielle. Mais qu'est-ce que ce monde nouveau? S'agit-il d'une transformation de la matérialité de celui dans lequel nous vivons, de telle sorte que le croyant jouirait de ce privilège d'échapper aux lois qui le dominent et de n'avoir plus à supporter ni la maladie ni la souffrance ni surtout le passé? Faut-il croire que l'efficacité de la prière est telle que le croyant pourrait grâce à elle mettre en jeu des forces, dites surnaturelles, capables de contrebalancer les forces physiques que nous connaissons?

Les meilleurs parmi les croyants sont les premiers à nous dire que non. « Dieu ne nous a pas promis de nous dispenser de souffrir, lorsque nous le prions, mais de nous aider à souffrir. » C'est en substance ce qu'ils enseignent à peu près tous. Ainsi la prière a beau être rédemptrice aux yeux du croyant, elle ne fait pas sortir du monde, ni du monde matériel, ni du monde moral ⁴³). Alors qu'est-ce que c'est exactement que la délivrance qu'elle apporte?

Pour nous en rendre compte, il importe de regarder de très près l'attitude de celui qui prie. Qu'est-ce qu'il y a en lui de plus essentiel?

L'Eglise, avons-nous dit, agit sur l'émotivité pour amener l'individu à désirer certains biens, à rechercher certaines valeurs. Plus exactement elle dirige l'activité du désir et de la volonté vers ces biens et ces valeurs. Mais elle ne produit pas elle-même cette activité. Il y a donc, lorsque l'affectivité religieuse se tourne en prière, deux éléments: un élément objectif, la valeur proposée qu'il faut atteindre et un élément subjectif, le désir que l'on en a, lequel dépend moins de la proposition que de la façon dont la proposition est acceptée. C'est le dualisme que

⁴³) « Je ne te prie pas pour que tu les fasses sortir du monde, mais afin que tu les délivres du mal. » *Jean*, xvii, 15.

nous avons signalé à la suite de nos précédentes analyses. Or plus il s'accroît, plus le fidèle se sent éloigné de ce qu'il désire, et plus la prière devient intense. Elle consiste alors à détacher de plus en plus l'individu de lui-même pour l'attacher à autre chose. Il nous faut donc étudier maintenant de quelle manière se forme et s'affirme le rapport entre ces deux termes.

La prière commence par être un désir de possession. De plus, chez le fidèle ordinaire, ce désir s'accompagne, au moins aux débuts de sa vie de piété, d'une pensée assez vague sur l'objet désiré : on ne sait bien pourquoi l'on prie que lorsqu'on a été formé à prier par l'éducation religieuse. Le but de l'enseignement est justement de préciser la pensée de cet objet, pour en fortifier le désir. Tel est par exemple le rôle des formules de prière : elles sont des « actes » de foi, de contrition, etc..., pour qu'en les récitant on arrive à mieux savoir ce qu'est la foi ou la contrition et pourquoi il faut l'avoir. En même temps la conscience se précise, elle aussi : à côté de l'émotion ressentie, s'affirme un besoin de la ressentir à nouveau, besoin que l'on rapporte au même objet.

Or, à mesure que la valeur est de mieux en mieux comprise, elle domine de plus en plus la conscience. Au lieu d'être une valeur à posséder, elle devient une valeur à réaliser, une règle ou une loi au lieu d'être une richesse. On l'avait d'abord aimée pour en jouir ; puis, à mesure que la piété se développe, les conditions de cette conquête occupent de plus en plus le premier plan de la conscience. Il arrive par suite que les moyens de réalisation du désir, efforts, mérites, etc., deviennent le but de ce désir. De même que l'avare qui aime d'abord l'argent pour les jouissances qu'il peut lui procurer, finit par l'aimer pour lui-même, de même le fidèle qui aime sa prière comme moyen d'obtenir les biens surnaturels qu'il convoite, finit par aimer la piété pour elle-même. Seulement il y a cette différence capitale qu'ici le progrès se fait, non pas parce qu'on s'est attaché au plaisir de la possession plus qu'à la possession elle-même, mais parce qu'au contraire on aime la recherche plus que la possession. C'est pourquoi l'essentiel de la piété, telle qu'elle est développée par la forme sociale de son éducation, est une soumission, non un désir personnel ; plus précisément le désir

personnel se change en soumission : à mesure qu'on est plus pieux, on aime l'objet de la piété, plus pour lui-même que pour ce qu'on y trouve. Aussi bien l'éducation de la piété a-t-elle pour résultat de transformer la prière-demande de biens matériels d'abord, puis de biens spirituels ensuite, en une prière-moyen de perfectionnement.

Par suite le désir ainsi orienté devient à la fois une volonté et une impuissance. Il y a d'abord une volonté de plus en plus précise, à mesure que l'enseignement détermine l'objet du désir, et de cette volonté procède la prière d'action sur soi ou sur les autres. Mais il y a aussi un sentiment d'impuissance, d'abord parce que la tendance n'a pas été formée par l'individu lui-même, mais s'est petit à petit imposée dans la forme qu'elle a prise de l'extérieur, ensuite et surtout parce que l'objet de cette demande est apparu de plus en plus comme une réalité dont on a senti très vivement la différence d'avec ce qui existe. Plus le désir est intense, plus l'impuissance est fortement sentie : l'objet étant de plus en plus valorisé, il apparaît de plus en plus sans commune mesure avec le reste. C'est ce qu'exprime ces deux idées couramment reçues en spiritualité, bien qu'assez contradictoires : il faut se faire violence, même pour prier, et pourtant la première démarche de la prière ne peut se faire sans une grâce d'en-haut. Ceci correspond très bien à une réalité psychologique : on est poussé vers les valeurs pieuses plus qu'on y va de soi-même et cependant il faut se donner la peine d'y aller.

Il se produit alors un conflit plus ou moins douloureux entre ce désir et cette impuissance, plus exactement entre l'influence subie et l'action pour y répondre, entre l'attirance de l'objet et son éloignement. Sans doute ce dualisme n'est pas spécial à la vie de piété. *Video meliora proboque*. C'est qu'aussi bien l'impulsion morale vient à chacun du dehors, à savoir de la société en général. Ici cette société est beaucoup plus particulière. Le secours qu'elle donne prend donc une forme plus spéciale : on se rend mieux compte que c'est un secours ; et comme elle demande plus que la simple vie morale, on se rend mieux compte aussi que la difficulté est plus grande. De plus le Bien désiré l'est beaucoup plus vivement que jamais ne l'est

le Devoir, parce que ce dernier s'impose plus qu'il n'attire. De ce conflit sort la prière, le cri vers Dieu, l'appel angoissé, plus ou moins passionné suivant l'émotivité de chacun : « Mon Dieu, ayez pitié de moi ; je ne suis rien, je voudrais, je ne puis pas. »

Il peut y avoir de la faiblesse dans ce sentiment. Mais il faut soigneusement distinguer le cas où cette faiblesse est positive, venant d'une tonalité psychologique inférieure, et celui où elle est négative, venant d'une valorisation très forte de l'objet de la piété. Dans le premier, soit parce que le sujet est trop étroitement sous la dépendance de son milieu et donc subit fortement le prestige des idées qui lui sont proposées, soit parce que sa réaction personnelle est très faible et qu'en conséquence la valorisation des idées de piété résulte de cette faiblesse, soit parce que devant les affirmations de cet objet sa conscience se trouve désarmée et incapable de réflexion, les valeurs s'imposent tyranniquement, se changent au besoin en idées fixes. Alors nous sommes dans un cas plus ou moins pathologique et nous n'avons pas à nous y arrêter ici.

Mais dans l'autre, il s'agit de valeurs qui s'imposent par elles-mêmes, devant lesquelles le sujet réagit fortement, mais se sent cependant dominé, parce qu'il voit très clairement, plutôt qu'il ne la subit, leur force. C'est alors très volontairement qu'il s'y soumet, et très consciemment, mais non douloureusement qu'il reconnaît son impuissance. Et il y a dans ce cas vraiment prière.

La prière est donc une sorte de sursaut en un sens désespéré pour s'élancer dans un autre monde qui lui paraît infiniment meilleur et surhumainement élevé, monde dans lequel la conscience ne se sent plus prisonnière, parce qu'elle n'est plus un effet, mais un principe. Ce qui fait l'objectivité de cet effort, c'est précisément l'altérité de ce vers quoi il tend, par rapport à ce que l'on possède. Mais cette altérité va jusque-là qu'il n'y a entre les deux mondes aucune commune mesure. Ce que l'on trouve par la prière et qui délivre du monde, c'est une spiritualité pure, dans laquelle on essaie d'échapper aux nécessités de la matière par cette sorte de quatrième dimension de la vie spirituelle, dans laquelle, tout en restant assujetti aux conditions matérielles de la vie, on ne sent plus combien

elles pèsent, à peu près comme un prisonnier qui se délivre de sa captivité, non pas en franchissant les murs de sa prison, mais en développant l'intensité de sa vie intérieure au point de ne plus se sentir enchaîné.

Pour parler plus précisément, au lieu de la conscience psychologique, qui n'est que l'expression subjective des impressions subies de l'extérieur et par laquelle l'homme se sent beaucoup plus enfermé dans un monde qui le fait souffrir de tous côtés qu'agissant dans la pleine liberté de ses forces, c'est la conscience pure de sa propre activité, partant du fond de l'être, objectivité immanente vers un objet transcendant, subjectivité d'action et non de passion, activité d'amour et non de connaissance. Elle n'est donc pas le résultat de la rencontre d'un objet et du sujet, le premier agissant sur le second pour lui faire rendre ce que celui-ci peut rendre; elle est au contraire le principe d'un élan vital, pour parler comme Bergson, dans lequel l'objectivité et la subjectivité sont deux aspects divers, mais ne font qu'une seule et même réalité, un peu comme le sens musical d'un artiste n'est pas distinct de la musique qu'il exécute. C'est pour cela qu'elle est libre et même créatrice; seulement ce qu'elle crée, c'est moins une chose que sa propre vie, puisqu'elle est la tension de tout son être vers une plus grande réalité d'être⁴⁴).

La prière est donc un drame intime qui se joue dans les

⁴⁴) La difficulté du problème vient précisément de ce que l'on veut réduire une telle activité à la forme des autres activités humaines, alors qu'elle en est toute différente.

Car évidemment, un tel mode d'être ne répond plus du tout aux conceptions que peuvent nous fournir les existences matérielles. Ni la vie religieuse ne ressemble à la vie psycho-physiologique, ni à plus forte raison les croyances n'ont le même rôle que les connaissances pour la vie pratique. A vouloir traiter les premières comme les secondes, on ne peut donc plus saisir la différence capitale qui sépare ces deux formes de la conscience.

On en arrive alors au dilemme suivant: ou bien les idées religieuses sont dans la vie psychologique le principe de la vie religieuse, et alors il faut de toute nécessité, pour maintenir celle-ci, constater la vérité de celles-là, de même qu'on n'accepte une méthode d'hygiène que si l'on a reconnu l'exactitude des principes qui l'ont inspirée: la religion dépend alors des croyances, ou bien ces idées apparaissent comme l'effet de l'activité psychologique ou sociologique, laquelle sera alors jugée une action à vide,

consciences entre le moi et un non-moi, drame d'autant plus tragique que le non-moi, tout en étant une limite, se fait aussi parfois — et même le plus souvent — une séduction. L'homme qui se renferme en lui-même, s'y trouve ordinairement entraîné par le désir de posséder jalousement des biens qu'il a voulu s'approprier, sans se douter qu'il en devient ainsi l'esclave plutôt que le maître. Par la prière au contraire le moi est vainqueur de ce qui le limite, parce qu'au lieu d'y voir son bien, il y a vu les bornes de son être et parce qu'en se donnant, il trouve le moyen de se développer en dehors de ce qui l'enchaîne. C'est l'une des formes, et non la moins vive, du drame du coeur humain, en quête à la fois de la liberté et de l'amour, et impuissant par lui-même à trouver l'un et l'autre, parce qu'il croit les trouver tous les deux dans la possession, laquelle, en étant le contraire de l'amour, devient le principe de son esclavage. Il faut pour que le moi se réalise qu'il se renonce; il doit être conquis par mieux que lui pour être vraiment maître de lui; il n'aime que s'il se donne.

Cette tâche, la prière prend sur elle de l'accomplir. La piété a mis devant la conscience un objet transcendant qui apparaît comme la suprême réalité, mieux encore comme la rédemption des réalités matérielles. Il n'y a plus qu'à tendre les mains vers lui. Mais plus on l'appelle et plus cette transcendence s'éloigne; puisque c'est cet appel lui-même qui est le principe de cette transcendence, de telle sorte qu'au lieu de s'évanouir dans la possession, la conscience se développe vers une plus grande intensité d'être.

produisant des croyances comme autant d'épiphénomènes, de même que la démence produit toutes sortes d'illusions ou d'hallucinations: les croyances viennent alors de la religion.

Or ni l'une ni l'autre de ces positions n'est tenable, la première parce que la plupart des croyances devenant sujettes de la critique historique ou philosophique, c'est-à-dire en tous cas, scientifique, ne peuvent résister à l'épreuve pour laquelle du reste elles ne sont pas faites; la seconde parce qu'alors le fait religieux devient une inutilité complète dans la vie humaine, ce qui est peu compatible avec son universalité.

Mais dans les deux cas, on a fort mal posé le problème parce qu'on a assimilé, d'une manière plus ou moins *a priori*, la conscience religieuse à la conscience psychologique, la croyance à la connaissance, la prière à l'action pratique.

Il peut arriver sans doute que l'âme, quand elle se sent ainsi tout entière tournée vers son Dieu, finisse par voir tellement qu'il est à elle qu'elle en oublie qu'il est Dieu et ce n'est plus qu'elle-même qu'elle cherche. Alors sa rédemption devient complètement illusoire; et le sociologue ainsi que le psychologue — d'accord du reste avec le théologien ascétique — peuvent dire qu'il n'y a rien de plus en tout cela qu'une activité réductible aux formes communes de l'activité humaine. On aura beau parler d'expérience religieuse : on ne fera dans ce cas que l'expérience d'imaginaires dites religieuses. Mais alors on sort de la piété vraie et nous n'avons plus à nous en occuper.

Si au contraire le mouvement continue, la prière n'a été que la première démarche et l'introduction dans ce nouveau mode d'être dont nous parlions tout à l'heure. La transposition de la conscience est devenue définitive, mais nous ne sommes encore qu'au commencement. C'est alors que l'on peut parler réellement d'expérience religieuse; mais nous n'en avons que le début. Nous en savons assez pour voir qu'une telle expérience n'est pas réductible aux autres expériences, que s'il y a une prière priée, qui ne serait qu'un simple fait social ou psychologique, puisque ce ne serait que le résultat des influences subies ou un aspect illusoire de la conscience ordinaire, il y a une prière priante qui est tout autre chose. C'est elle qui nous introduit dans l'expérience religieuse. Qu'est-ce donc que celle-ci et qu'est-ce qu'elle nous fait atteindre?

SECONDE PARTIE

LA PIÉTÉ DANS L'ÂME

CHAPITRE PREMIER

QUESTIONS DE MÉTHODE

I

Dans ce qui précède nous avons constaté ceci :

D'abord la société religieuse présente à son fidèle un objet — rite sacramentel et thème de doctrine — qui devient, à mesure que le fidèle s'y prête, principe de sentiment religieux : dans et par cet objet le fidèle arrive à une attitude à la fois soumise et libre, par laquelle il accepte de diriger sa vie en vue de cet objet et trouve dans cette acceptation le salut de cette vie. Il y a donc un dualisme nettement affirmé entre lui et cet objet ; et c'est pour cela, nous l'avons vu, qu'une étude sociologique, qui se borne à constater l'influence exercée par la société sur l'individu, est insuffisante à nous rendre compte du phénomène, et qu'une étude psychologique n'y suffit pas non plus, puisque cet objet, tout en requérant, pour être vraiment objet de piété, la collaboration du sujet, informe celle-ci et la détermine telle qu'elle est. Et d'autre part ce dualisme tend à se résorber, en ce sens que la vie de piété cherche à devenir toute la vie de l'âme pieuse, au point que ce qui en est l'objet veut en devenir en même temps le principe. *Vivo jam non ego.*

Nous nous trouvons donc devant un phénomène très original, tout autre que celui de la connaissance vulgaire ou scientifique, autre également que toute appréhension d'un objet quelconque, soit moral, soit esthétique. Ce qui en fait l'originalité, c'est d'abord que, contrairement à ce qui se passe dans la connaissance, l'esprit ne cherche pas à conquérir, mais à être conquis, puisque, quand il prie, son désir se transforme en soumission. Alors que dans le fait moral la conscience est limitée

dans son activité, ici elle se sent élargie, parce que son objet, si différent qu'il soit d'elle-même, la transcende sans la contraindre, mais au contraire en la délivrant. Enfin, si dans la contemplation esthétique, le sujet se trouve porté hors de lui-même et s'oublie avec tout ce qu'il a de particulariste et d'individualisé, le même oubli se trouve réalisé dans la piété, mais avec cette caractéristique importante que c'est cet oubli qui amène la rencontre avec l'objet religieux, au lieu que ce soit cette rencontre qui provoque l'oubli.

Ainsi l'objet n'existe sans le sujet ni le sujet sans l'objet. Plus précisément, il n'y a pas du tout entre l'un et l'autre relation de principe à effet, ni dans un sens ni dans l'autre, mais au contraire une sorte d'identité de forme, qui n'empêche en rien la dualité de la connaissance que l'on en a. Mais, alors que dans le reste de la vie psychologique la conscience a pour rôle de résorber le dualisme, la connaissance étant l'adaptation aux formes de notre esprit de l'objet qu'elle rencontre, ici, quand l'objet est présenté, le rôle de la conscience est d'accentuer la transcendance. En tant que conscience pieuse, elle n'est pas provoquée par la rencontre avec l'objet, puisque la présentation sociale ne suffit pas à former la piété; c'est elle au contraire qui transforme la mise en rapport en une véritable relation. On ne commence pas par sentir l'objet pour ensuite agir envers lui: c'est cette action elle-même qui le pose comme objet.

C'est du reste pour cela que le phénoméniste qui ne voit que les actes du sujet, tout comme le théologien qui ne traite que de la nature de l'objet, ne peuvent résoudre le problème qui va maintenant se poser pour nous¹⁾.

¹⁾ C'est justement pour éviter ces deux points de vue que nous ne parlerons en aucune façon de ce qu'il y a de « subconscient » dans la piété. L'expression est du reste très équivoque: elle peut désigner des tendances propres à l'individu aussi bien que celles qui lui viennent du milieu social; elle peut se rapporter à des automatismes qui ne font pas plus partie intégrante de la piété que l'habile doigté d'un pianiste ne fait partie de la musique et elle peut se rapporter encore au fond même de l'activité pieuse. De plus certains en font une sorte d'entité psychique par laquelle ils pensent expliquer les faits psychologiques, ce à quoi ils réussissent à peu près comme les médecins de Molière avec la vertu dormitive de l'opium. Ce serait du reste en faire une sorte d'organe spécial de l'âme, alors

Pour le premier en effet, il n'y a pas de problème. La piété est un simple état psychologique ou une suite d'actions dont il cherche à définir le déterminisme et dont la spécificité pieuse est l'épiphénomène. Mais alors ce fait se trouve « en l'air » et n'est plus qu'une activité à vide, ce qui est contraire à tous les témoignages des âmes pieuses, sans parler même du vice de méthode qui consisterait à chercher du déterminisme avant de savoir si la piété peut se réduire à une relation de cause à effet.

Pour le second²⁾, la solution est toute trouvée: la piété est la connaissance d'un objet qui en donne l'explication, et il n'y a plus qu'à poser à côté et au-dessus de la vie psychologique une réalité spirituelle censée d'une autre essence ou d'une autre nature, dont on affirmera l'influence, sans pouvoir du reste ni expliquer ce qu'elle est, ni préciser comment elle agit. Mais alors on s'enferme dans un cercle vicieux, puisqu'il n'y a vision de cet objet que s'il y a piété et qu'on ne le connaît que si on l'a d'avance jugé.

Dès lors au contraire qu'on a vu que le phénomène de la piété ne se résolvait pas dans une psychologie à vide, analogue, toutes proportions gardées, aux rêveries des hallucinés, et dès lors qu'on se rend compte en même temps qu'il n'y a pas d'objet de piété là où il n'y a pas de piété, on ne peut plus se contenter d'en faire une analyse phénoménale ni d'en étudier une expli-

que ce n'est en réalité que le caractère de l'activité psychologique; et il y aurait beaucoup plus de raisons de parler d'épiphénomène à propos de cet inconscient qu'à propos de la conscience. Cf. DUMAS, *Psych.*, I, p. 203, n. 1.

M. SEGOND semble se placer à ce même point de vue lorsqu'il se refuse (p. 319) à étudier « la réalité de la subconscience » et veut exprimer « cette subconscience sous les formes vécues qu'elle affecte dans les expériences des âmes qui prient », c'est-à-dire « les états de la vie de prière tels qu'ils apparaissent aux mystiques eux-mêmes »; sous prétexte d'éviter une définition ontologique du subconscient, il le traite cependant comme une chose ou un objet de connaissance, alors que ce serait plutôt un sujet.

Il faut donc résolument poser la question en termes différents, ne pas chercher ce qu'il y a en nous (Cf. DUMAS, *Psych.*, II, p. 505), mais ce qui se fait et distinguer nos actes avec leurs vraies causes et leurs vraies fins de la représentation que nous en avons, laquelle procède toujours plus ou moins et de nos habitudes et de notre milieu.

2) Cf. MARECHAL, *Psych. des Myst.*, première partie.

cation théologique. C'est sur un autre terrain que se pose le problème véritablement philosophique : qu'est-ce qui donne une consistance propre à ce phénomène objectif-subjectif ?

II

Il ne faut donc ni réduire la piété à son contenant social ou psychologique, ni se contenter de son contenu normatif ou idéatif, puisque dans les deux cas on supprimerait ce par quoi il est relation et donc son essence. Qui plus est, on le « chosifierait » et on en méconnaîtrait la véritable spiritualité.

Mais si l'on ne veut ni fermer la porte derrière soi en réduisant la piété à des faits d'autre nature, ni la fermer devant soi en s'attachant à des solutions prématurées, il faut prendre le phénomène dans son intégrité, tout en n'y voyant qu'un phénomène, c'est-à-dire tenir compte de son objet, sans oublier que cet objet, en tant que tel, dépend autant de l'acte de voir que de ce qui est vu, et de sa subjectivité, mais en tant qu'elle est vision de cet objet. En un mot, c'est une « expérience » qu'il faut étudier, l'« expérience religieuse ». Seulement c'est philosophiquement et non religieusement qu'il faut l'étudier. Ce point vaut d'être précisé.

Qu'est-ce en effet qu'on appelle expérience religieuse ? La plupart du temps on désigne par là un ensemble d'événements psychiques, par lesquels une âme est amenée, en conséquence de ce qu'elle ressent, à prendre telle ou telle position religieuse. Elle dit alors qu'elle a expérimenté certaines croyances ou qu'elle en a constaté, par cette expérience, la vérité, ce qui sans doute signifie que leur essai, au sens scientifique du mot, a donné le résultat qu'on en attendait.

Qui ne voit qu'une telle expérience ne vaut et ne vaudra jamais que sur le terrain proprement religieux et donc que, du point de vue proprement philosophique, elle est nettement irrecevable ?

Sans insister même sur le fait que la plupart du temps les croyances ainsi « expérimentées » sont examinées à la lumière des conclusions auxquelles elles sont censées aboutir et qui en sont en réalité le principe — c'est d'après les opinions que l'on

a que l'on juge des expériences que l'on fait — le résultat d'après lequel on juge est lui-même d'ordre religieux, parce que c'est la valeur religieuse des croyances que l'on examine. En d'autres termes, on ne cherche pas à voir si elles sont vraies ou fausses en elles-mêmes, mais si elles le sont par rapport au besoin religieux, si elles lui donnent ou non satisfaction. On s'est d'avance placé sur ce terrain et la question a été posée en termes de sentiments religieux. Sa réussite ne prouve pas la vérité d'une idée, mais sa religiosité. Or il ne s'agit pas de cela ici.

Il s'agit au contraire de prendre cette expérience en tant que phénomène, non pour y découvrir la valeur des idées mises à l'essai, mais pour examiner la nature de l'essai lui-même et voir ce par quoi les idées ont assez de consistance pour réussir ; il s'agit encore de faire la critique, non pas des idées pensées, mais de la pensée de ces idées, pour juger s'il y a dans cette pensée telles ou telles conditions qui lui assurent une valeur de réalité. On pourra ensuite conclure sur la nature des idées et la place à leur donner dans la pensée proprement philosophique. Au lieu de transposer purement et simplement les croyances ainsi expérimentées du domaine de la religion dans celui de la philosophie, comme l'on ferait de récits anciens que l'on transplanterait sans la moindre critique dans des travaux modernes d'histoire, il faut voir si ces idées ont quelque droit à figurer parmi l'ensemble des idées humaines, à quelle place il convient de les ranger et quel rôle il faut leur assigner.

Bref, il ne s'agit pas d'étudier les idées, croyances ou représentations de l'âme pieuse par rapport à ce qu'elles signifient, mais en tant que faits ou réalités spirituelles, capables d'avoir *une* signification.

III

Or, pour étudier à ce point de vue l'expérience religieuse, nous devons au préalable résoudre une question qui se pose inévitablement. Nous ne pouvons en effet disposer que du témoignage de ceux-là même qui éprouvent ces états de conscience. Dès le début nous avons jugé nécessaire de ne pas accepter

d'emblée et sans critique ce témoignage. Mais dans quelle mesure et suivant quelle méthode pouvons-nous et devons-nous nous en servir?

Ces témoignages présentent un aspect toujours plus ou moins théologique. Plus exactement, ils sont exprimés en fonction des opinions religieuses de ceux qui ont fait cette expérience, opinions qui leur servent de moyens d'explication. Or nous sommes dans l'absolue nécessité de faire abstraction de toutes notions présupposées, tant pour éviter toute pétition de principe que pour en tirer la substance proprement philosophique : ce sont des données du problème : il ne faut pas les négliger ; mais il ne faut pas non plus les prendre pour des solutions de ces mêmes problèmes. Il y a donc lieu de chercher, par-dessous l'apport des conceptions propres au sujet, la donnée immédiate de la conscience dans toute sa pureté.

Nous savons déjà que ces témoignages sont l'expression de certains états émotionnels rapportés par l'âme pieuse à certaines représentations, que nous avons définies plus haut, provisoirement, comme des objets-valeurs. En effet, à prendre l'objet de la piété tel qu'il est présenté par la société religieuse, il semble qu'on peut voir en lui une ou des réalités jugées supérieures à toutes autres et vers lesquelles le fidèle doit de préférence tourner son affectivité, de façon que dans le jugement qu'il porte à leur sujet, l'attribution de telle ou telle qualité à l'objet corresponde exactement à l'acte psychologique par lequel il comprend ou accepte cette attribution. Nous sommes donc devant des jugements de valeur. Ne serait-ce pas en tant que tels qu'il convient d'exploiter les témoignages fournis par les âmes pieuses?

Par là on saisit en effet une part importante du fait psychologique de la piété, à savoir la base affective qui est dans la conscience. Sans doute cette base affective n'existe pas toujours : les valeurs proposées par la société religieuse peuvent être acceptées en principe par l'individu sans que celui-ci éprouve réellement le sentiment qui en est la base. Mais alors il n'y a pas vraiment piété, ce qui nous invite encore plus à examiner les idées en tant que valeurs, c'est-à-dire dans la base affective qui en est la condition essentielle.

De ce point de vue nous pourrions distinguer³⁾ les valeurs appréciées comme bonnes, les non-valeurs appréciées comme neutres, les contre-valeurs appréciées comme mauvaises, expressions qui nous paraissent préférables à celles de valeurs positives, nulles ou négatives⁴⁾, parce qu'elles soulignent davantage que ces différents caractères sont, non pas dans la qualité de ce que l'on juge, mais dans celle de l'affectivité s'exerçant dans un sens conforme, étranger ou contraire à l'objet proposé.

De plus on peut faire entrer en ligne de compte le mode de cette affectivité, suivant que cette base affective est surtout émotionnelle — lorsque le sujet est dans un état agréable ou pénible — ou surtout inclinative, lorsqu'il est porté à agir d'une façon ou de l'autre. Encore faut-il dans ce dernier cas se rendre compte que l'inclination tend surtout ou bien vers la jouissance qu'on peut avoir à posséder l'objet — tendance centripète — ou bien vers l'action du sujet — tendance centrifuge. Il va sans dire du reste que tout cela est en pratique toujours plus ou moins mélangé.

Mais une telle méthode suppose que l'objet de la piété n'est qu'une valeur. Or, il n'est tel que dans la mesure où il est présenté par la société religieuse, qui en fait une sorte d'étalon de la vie spirituelle ou, si l'on veut, une monnaie courante capable d'enrichir en piété ceux qui savent la gagner. A partir du moment où cet objet est saisi par l'individu, peut-on encore parler de valeur au sens propre et exclusif du mot?

C'est qu'en effet le plus souvent les jugements de valeur sont une sorte de placage d'origine ou de caractère psychique ou social, surajouté à des jugements d'existence déjà connus.

3) Nous ne croyons pas nécessaire de tenir compte des prévalences (GOBLOT, *Valeurs*, p. 26-30). En piété toute valeur autre que les valeurs pieuses est une non-valeur ou une contre-valeur: ce qui est autre chose que Dieu ou ce qui lui est inférieur peut avoir de la valeur comme moyen d'aller à Dieu, mais ne peut pas avoir une valeur inférieure: s'y arrêter, ce serait s'arrêter dans la piété. Dieu est jaloux et ne veut point de partage.

4) On pourrait distinguer encore, comme l'a fait M. GOBLOT, outre les valeurs absolues (cf. plus loin), la valeur-fin et les valeurs-moyens, celles-ci ne valant que par leur corrélation avec les premières. Mais la base affective est la même: c'est pourquoi si la distinction est importante lorsqu'on fait la logique des jugements de valeur, elle l'est beaucoup moins lorsqu'on fait de la psychologie.

Une chose n'a de la valeur ou n'est une valeur qu'en vertu de sa relation accidentelle avec celui qui juge ou qu'on a appris à juger.

Ici au contraire la valeur n'est plus extrinsèque à l'objet : c'est au contraire dans la mesure où on juge qu'elle lui appartient intrinsèquement qu'il y a piété proprement dite⁵). De là cette conséquence très importante : la véritable base affective des valeurs de la piété est plus encore dans l'objet que dans sa présentation sociale ou même dans l'état psychologique qui l'a pris comme objet. Celui-ci sans doute est nécessaire à la constitution de la valeur, mais cette constitution ne se fait ni par rapport à une norme quelconque ni par rapport à un besoin ou à un désir. Un sacrement ne vaut sans doute pour un fidèle que dans la mesure où il l'apprécie ; mais s'il l'apprécie, c'est toujours pour lui-même, pour ce qu'il est, non pour ce qu'il permet d'avoir ni pour ce qu'il fait faire. Ceci vient de ce fait qui nous a paru fondamental : l'âme religieuse n'est ni contrainte lorsqu'on lui présente cet objet, ni créatrice de cette présentation ou de la valeur de l'objet : elle l'accepte parce qu'elle l'a trouvé et elle l'a trouvé parce qu'elle l'a elle-même cherché.

La valeur de l'objet religieux est donc immanente à son existence et son existence indépendante de sa valeur. On n'est placé, ni dans le monde des existences matérielles, là où il n'y a que des choses, ni dans celui des valeurs subjectives⁶), là

⁵) On pourrait, il est vrai, aborder la question en parlant de Valeurs en soi (par exemple la Perfection) qui ne seraient pas des valeurs par rapport à quelqu'un (Goblot, *Valeurs*, p. 20, 24) et de là arriver au problème posé par la piété. Mais si leur valeur découle de leur existence et non leur existence de leur valeur, si par elles on atteint l'action de l'Être plutôt que l'être de l'Action, si en un mot on peut parler de réalisme à propos d'elles, peut-on encore dire qu'elles soient des valeurs au sens propre du mot ? ne sont-elles pas plutôt de véritables réalités et n'est-il pas de meilleure méthode de les étudier, non pas abstraitement en tant que valeurs, mais concrètement, en tant que réalités dont on fait l'expérience et dans l'expérience qu'on en fait ?

⁶) C'est de ce point de vue que l'on a voulu donner à l'idée de « valeur » le premier rôle en matière de philosophie religieuse et qu'on a dit que le rôle de la religion consistait non « à comprendre le réel, mais à en déterminer la valeur » (Höfding, *Religion*, p. 6), conception dérivée de celle de Ritschl, qui a voulu voir dans les idées religieuses surtout leur utilité pratique ou morale, et de celle de Schleiermacher, qui a mis l'essentiel de la religion dans l'état affectif.

où il n'y a que le bien et le mal. Nous sommes dans un monde spécial où l'être et le Bien se confondent, parce que, ce qui existe, au lieu d'être une limite aux autres êtres, prolonge en quelque sorte l'être des autres et ce qui est Bien, au lieu d'être désiré, est réalisé.

Si maintenant nous en revenons au témoignage des âmes pieuses relatif à l'objet de leur piété, il nous apparaîtra que, pour en connaître la donnée immédiate, il ne pourrait suffire de rechercher dans ce qu'elles nous disent quelles sont les valeurs ajoutées par elles à leurs conceptions. A prendre celles-ci pour leur contenu, nous risquerions, nous l'avons vu, de transformer des idées théologiques en conclusions philosophiques au prix du cercle vicieux déjà dénoncé. A les prendre comme concepts de valeurs, nous en reviendrions à un subjectivisme très voisin du phénoménisme, lui aussi déjà dénoncé, puisque tout se réduirait pratiquement à la pure affectivité. Il nous faudra donc chercher, par-dessous les expressions plus ou moins théologiques dont elles peuvent se servir, et leur action réelle et la réalité dans laquelle cette action les transporte. En d'autres termes, il nous faudra voir quel être elles y trouvent et comment elles l'y trouvent, creuser ainsi jusqu'au fond de leur conscience, jusqu'à ce qu'il y a de plus réel dans l'être nouveau acquis par leur piété.

Donc, précisément puisqu'il s'agit d'un fait de conscience pure et non de conscience psychologique, c'est-à-dire non de l'expression d'une activité psychologique, émotion, sensation ou désir, mais de l'appréhension directe d'un objet, c'est cette apparition et cet objet en ce qu'elle et lui ont de plus original, qu'il faudra saisir. Mais comment le faire?

IV

Il est important de préciser ici le rapport entre l'activité affective et la conscience que l'on en a. Celle-ci n'est-elle qu'une traduction en termes d'intellection ou contribue-t-elle

De toutes façons, la « valeur » a son principe dans le sujet, non dans l'objet, alors que l'acte religieux nous est apparu jusqu'ici et nous apparaîtra de mieux en mieux comme essentiellement objectif.

dans une mesure plus ou moins grande à modifier la nature de l'affectivité? Puisque nous voulons voir dans la conscience autre chose qu'une suite d'états ou d'actes, qu'est-ce qu'il y a en elle de plus que dans le simple fait affectif en tant que modification physiologique ou psychologique?

D'abord toute conscience d'un acte ou d'une émotion suppose une confrontation de l'état présent avec tout le passé psychologique⁷⁾: on est d'autant plus conscient de ce qui se passe en soi qu'il s'y passe davantage d'événements psychologiques⁸⁾ et la vie est d'autant plus automatique qu'elle est plus réduite⁹⁾. De plus la richesse des expériences d'autrefois facilite l'arrêt et la réflexion sur le présent: or, c'est précisément par cette réflexion que l'acte de conscience inclut le passé dans le présent, de telle sorte que la conscience est à chacun de ses actes une attitude synthétique et originale¹⁰⁾. Ainsi l'on peut et l'on doit définir cette attitude, moins par les matériaux qui la constituent (souvenirs, impressions subies, etc.), que par la forme spéciale de leur agencement, cela justement qui est l'effort propre de la conscience. C'est pourquoi, en ce qui concerne l'âme pieuse, si celle qui a une conscience claire de sa piété « se comporte » pratiquement à peu près comme celle qui n'en a qu'une conscience vague et possède les mêmes idées, en son fond, elle en est totalement différente et cette différence se fera vite sentir par la suite.

Il peut en effet se produire ceci: comme toute tendance devient consciente d'elle-même par la jouissance ou par la peine qu'elle éprouve lorsqu'elle est satisfaite ou contrariée¹¹⁾, l'émo-

7) « C'est l'action sur l'instant présent d'états passés et périmés qui trouvent leur symbole dans le fait psychologique » (DUMAS, I, p. 218). Cf. encore ROUSTAN, *Psychologie*, p. 58-71; W. JAMES, *Précis de Psychologie*, p. 491-494.

8) DUMAS, II, p. 483.

9) Au moins en tant qu'automatisme, car beaucoup d'automatismes acquis sont une sorte de déblaiement du champ de la conscience en vue d'une nouvelle et plus riche synthèse.

10) RAUH dans sa *Méthode dans la psychologie des sentiments* (passim) avait déjà signalé ce rôle de la conscience dans la formation des sentiments.

11) Suivant la théorie de M. P. Janet (DUMAS, I, p. 944), le trouble émotif résulte d'une inadaptation de la tendance à l'excitation et est d'autant plus fort que la synthèse entre les deux est plus difficile,

tion en fait pour ainsi dire partie intégrante. Il n'y a pas de tendance sans émotion, mais c'est de l'émotion que l'on a conscience, non de la tendance: et celle-ci se fortifie par le moyen de la première. Seulement plus cette émotion est accentuée, plus elle tend à développer l'objet de l'inclination: on cherchait d'abord ce qui était agréable, puis c'est l'agrément lui-même que l'on cherche ¹²⁾). Ainsi la conscience se prend elle-même pour objet et l'activité psychologique se replie, de telle sorte que l'objet n'est plus alors connu qu'à titre d'épiphénomène. En d'autres termes, les valeurs-fin primitivement recherchées ne sont plus que des valeurs-moyens en vue d'une émotion, et les tendances centrifuges se transforment en tendances centripètes: le mouvement ne va plus de l'émotion vers l'action, mais dans l'autre sens ¹³⁾).

Seulement l'on n'a pas conscience de ce changement: un avare commence par aimer l'argent pour les biens qu'il lui procure et finit par l'aimer pour le plaisir d'en avoir, mais il exprime l'un et l'autre sentiment par le même jugement de valeur: de même dans tout amour, après avoir recherché ce qui en est l'objet, on s'attache à la jouissance qu'il procure et le jugement de valeur reste inchangé. Plus exactement, la valeur

difficulté qui provient des racines plus ou moins profondes de la tendance dans l'être psychologique. C'est donc par l'existence et l'intensité d'une émotion que l'on constate et l'existence et la force des tendances.

¹²⁾ Ou plus exactement la jouissance de cet agrément. Cf. GOBLOT, *Valeurs*, p. 65.

¹³⁾ Pour rendre ceci plus clair, qu'on me permette une allusion aux théories récentes du baron Seillière sur l'impérialisme mystique. Si nous les avons bien comprises, l'auteur voit dans cet impérialisme une glorification du sentiment au nom de principes irrationnels, glorification dont on se sert pour justifier des aberrations morales — au sens étymologique du mot — plus ou moins graves. Cette glorification est au fond l'expression intellectuelle des émotions éprouvées: on en est arrivé à certaines idées en partant de certaines jouissances, parce que ces jouissances — et donc la passion qui est à leur principe — sont la valeur fondamentale à laquelle on a accroché, si l'on peut dire, toute sa pensée. Il est évident qu'en matière de piété, on doit agir dans un sens diamétralement opposé: on ne commence pas par obéir à une tendance ou à une passion, mais par accepter des valeurs autres que ses propres émotions; puis on s'y soumet, et c'est après qu'on a réalisé en soi des tendances vers ces valeurs qu'on en arrive aux émotions. Les deux pôles de l'activité sont les mêmes; le courant qui va de l'un à l'autre est en sens opposé.

devient extrinsèque à l'objet, puisqu'elle n'est en réalité que le plaisir dont il est l'occasion : aussi bien Dieu pour ceux qui pratiquent leur religion à cause des avantages qu'il y trouvent, que l'argent pour l'avare — du reste cet argent n'est-il pas alors un véritable dieu, objet d'une véritable religion, sinon d'une religion vraie? — ont le principe de leur valeur, non en eux-mêmes, mais dans l'état affectif qui se rapporte à eux. C'est alors que nous nous trouvons devant un fait simplement psychologique, tel que le voit le psychologisme phénoméniste dont nous avons parlé plus haut. Il est à remarquer que celui-ci ne prend ainsi tous ses droits qu'à l'heure même où l'âme pieuse se précipite dans des illusions, que les théologiens sont les premiers à dénoncer comme mortelles à la piété.

Dans le cas contraire, si la conscience reste l'appréhension d'un objet sans devenir le développement d'une jouissance, nous avons à remarquer un résultat tout différent, non seulement en ce qui concerne la direction des tendances, mais aussi pour leur organisation réciproque. Sans doute il faut tenir compte, comme l'a montré M. P. Janet, de ce que les tendances peuvent présenter un degré d'activation plus ou moins fort¹⁴⁾; et ce degré d'activation dépend du seuil plus ou moins élevé¹⁵⁾ de leur capacité à être excitées, seuil qui s'abaisse dans la mesure où chaque tendance domine, soit en s'isolant, comme dans les cas d'automatismes, soit en se synthétisant avec les autres tendances. Mais cette synthèse elle-même est l'oeuvre de la conscience, de telle sorte que la « tension » psychologique dépend en dernière analyse et de la clarté et de la richesse de cette conscience. Or, si l'activité pieuse reste vraiment orientée vers son objet, de façon que les émotions ressenties, agréables ou non, n'en soient que les épiphénomènes, cette clarté et cette richesse lui seront fournies précisément par l'appréhension de son objet, puisque c'est lui qui est alors le centre d'attraction

14) Cf. DUMAS, I, p. 923 sqq.

15) Plus un acte est simple, plus le seuil est bas; plus l'acte est complexe, plus le seuil est élevé. L'élévation est encore en raison inverse de l'ancienneté de la tendance et de la « tension » psychologique. Notons enfin qu'une forte tension est cause, lorsque la tendance se réalise, d'une joie intense.

et d'organisation des tendances. Il y aura donc une véritable information de la conscience par cet objet, telle que, plus cet objet paraîtra transcendant à la conscience, plus celle-ci se modèlera sur lui.

Par là nous pouvons arriver à préciser le rôle de l'idéologie de la piété. Nous devons en effet prendre devant l'oeuvre écrite par une âme pieuse une attitude toute différente de celle que nous aurions devant les *Confessions* de Rousseau ou un roman de George Sand. Sans doute cela peut paraître et est en effet un truisme : il est bien évident qu'on ne lit pas ces deux ouvrages de la même façon qu'une page de Saint Augustin ou un chapitre de *l'Imitation*. Mais il reste à préciser la différence. D'après ce qui précède, elle est celle-ci :

D'abord au lieu que les idées soient l'expression d'états d'âme et la définition du sujet, elles sont celles d'un objet. Un romantique pense à ce qu'il sent : une âme pieuse à l'objet qu'elle aime. Le premier voit les choses à travers ses sentiments, la seconde voit ses sentiments à travers ses idées¹⁶⁾. C'est

¹⁶⁾ C'est pourquoi les idées sont d'autant plus claires ou plus exactement d'autant plus lumineuses aux yeux de la conscience que des sentiments plus forts les soutiennent.

On a même pris occasion de cela pour soutenir que l'étude du sentiment religieux ne pouvait se faire que par ce sentiment religieux ; et l'on a parlé, nous l'avons déjà vu, de connaissance par connaturalité, que l'on oppose à la connaissance notionnelle (BLONDEL, *Mystique*, p. 30-31), la première étant plus vivante, constituée par l'identification avec son objet et l'autre plus abstraite, une simple maquette de cet objet.

Mais nous pouvons maintenant nous rendre compte, d'une manière encore plus précise que nous ne l'avons fait lorsque nous avons trouvé cette idée sur notre route, qu'il y a là un autre danger à éviter, celui de confondre la philosophie religieuse, destinée à développer la religion dans l'âme du sujet, et la philosophie de la religion, qui a pour tâche de prendre la religion comme objet.

Car il faut savoir si cette connaturalité s'établit lorsqu'on saisit l'objet religieux pour avoir une attitude religieuse — et alors on fait de la religion, non de la philosophie — ou lorsqu'on veut prendre comme objet la relation religieuse pour l'étudier philosophiquement. Si même alors on parle de connaturalité, ou bien cette connaturalité consistera à prendre une attitude religieuse, mais, outre que l'on peut se demander si l'on ne sort pas de la recherche proprement philosophique, il est à craindre que, cette connaturalité étant guidée par la connaissance religieuse préalable à la recherche philosophique, on se trouve au point de vue de cette dernière dans une véritable pétition de principe. Ou bien cette connaturalité consistera à voir

pourquoi ce qui indique la nature du sentiment, ce n'est pas l'émotion, mais l'objet, sinon dans la conception que l'on s'en fait, du moins *dans sa qualité d'objet*.

De plus et surtout les sentiments sont dirigés vers cet

l'objet à travers le sentiment qu'il inspire et c'est alors le sentiment qui est principe de connaissance: nous sommes en plein fidéisme.

De toutes façons on prend l'objet et le sujet de l'acte religieux, lorsqu'ils se rencontrent religieusement, comme s'ils étaient objet et sujet dans une recherche philosophique, supposant a priori que l'acte religieux possède, entre autres fonctions, celle de connaître et de connaître philosophiquement, alors qu'il s'agit précisément de savoir si, dans quelle mesure et de quelle manière il est une connaissance et d'étudier cette rencontre elle-même dans ce qu'elle a de proprement spécifique et original ainsi que ce qui la distingue de la rencontre d'un objet et d'un sujet dans l'acte de connaître. Il ne s'agit donc pas de la réalité de cet objet, mais de sa position comme objet, de telle sorte que son immanence ou sa transcendance ne sont pas à affirmer comme réelles, mais leur affirmation à constater comme fait.

C'est du reste parce qu'on pose ainsi la question que ceux qui ne peuvent pas admettre cette fonction ne voient dans l'acte religieux qu'un pur psychisme sans aucune portée philosophique. Parce qu'on a présupposé cette portée philosophique sans examiner s'il n'y avait pas à faire une transposition, d'autres ont été amenés à la nier, sans chercher si cette transposition était possible.

Au fond, on désire plus ou moins implicitement faire de la religion un moyen de connaissance et transformer la théologie en philosophie, à tel point même qu'il n'y aurait pas de vraie philosophie qui n'aboutisse à cette théologie. C'est toujours la même confusion entre la philosophie religieuse, par laquelle on se fait religieux pour juger de l'objet en philosophe, et la philosophie de la religion, qui prend la relation sujet-objet, en tant que religieuse, pour en faire la philosophie, ou plus exactement la phénoménologie. Et cette confusion vient de ce que l'on ne voit pas que, s'il y a une connaissance pratique, au sens d'Aristote, dirigée vers la vie, la connaissance proprement philosophique est toute différente et ne doit pas s'inspirer des besoins de la vie, même les plus élevés ou les plus spirituels.

C'est pourquoi, lorsque l'on veut, comme nous cherchons à le faire ici, appliquer la connaissance à un sentiment et en faire la science, au sens strict du mot, l'on doit, non pas se poser comme sujet de ce sentiment, mais le prendre lui-même comme objet, et pour cela se « déshumaniser », autant que faire se peut, à la façon du médecin qui, pour mieux étudier une maladie, s'efforce de ne plus être un homme ému par une souffrance, mais uniquement un savant étudiant objectivement ce qui fait souffrir.

Il est possible sans doute que le sentiment religieux soit l'« *unum necessarium* » au point de vue du « *vivere* », de même qu'il est pratiquement plus important de guérir les maladies que de les étudier avec une curiosité uniquement scientifique. Mais au point de vue du « *philosophari* », de même que le mal d'un être qui lui est cher peut être pour un médecin un obstacle à la sûreté de son diagnostic, de même l'intensité de la piété risque fort d'être un écueil pour l'objectivité de l'étude qu'on en fait.

objet de telle sorte que la forme synthétique de l'activité pieuse devient en corrélation directe avec lui.

Si donc nous ne devons nous attacher ni aux représentations théoriques ni aux conceptions intellectuelles que les âmes pieuses nous présentent de ce qu'elles aiment, si nous devons d'autre part ne pas nous contenter de l'expression de leurs sentiments, nous devons par contre chercher dans ces représentations *ce par quoi elles sont objet de sentiment et contribuent à la nature originale et formelle de ce sentiment.*

De cette manière, mais de cette manière seulement, nous nous tiendrons à égale distance et du psychologisme, qui ne voit dans l'activité pieuse qu'un jeu plus ou moins vide de l'affectivité, et du théologisme, qui passe directement de la représentation à la chose représentée et confond ainsi la valeur ontologique de ces représentations avec leur valeur phénoménologique, non sans s'exposer à cette pétition de principe par laquelle on prend le surnaturel pour une donnée de fait, sous prétexte qu'il est affirmé par le témoignage des âmes pieuses, alors que les autres n'y voient qu'un épiphénomène totalement illusoire. C'est d'une part le Charybde d'une métaphysique que l'on prend pour une définition du réel et d'autre part le Scylla d'une psychologie, dont on ne voit pas qu'elle est en réalité une métaphysique qui s'ignore, la plus dangereuse de toutes.

V

Mais il nous faut serrer la question encore de plus près. Comment s'y prendre pour saisir cet objet de la piété en ce qu'il a d'essentiellement pieux?

Tout fait de conscience est une construction déterminée, constituée par l'agencement ou la traduction en termes de conscience de ce avec quoi elle a été mise en rapport. De même que si l'on verse de l'eau dans un vase, celle-ci prend la forme de celui-là, de même tout ce qui remplit la conscience prend un aspect particulier qui lui est donné par elle. Ou, si l'on préfère une comparaison qui cloche un peu moins, de même qu'en faisant passer une pensée d'une langue dans une autre, il faut d'adapter à de nouvelles manières de s'exprimer, de

il s'établit une relation *sui generis* d'un objet à un sujet et réciproquement: il faut donc, puisqu'il s'agit d'un rapport, porter toute l'attention sur *la forme spéciale de cette relation entre les deux termes* plutôt que sur les termes eux-mêmes.

Mais comment définir cette forme?

VI

On sait comment s'est posé le problème de la logique du sentiment. Depuis Pascal qui nous a vanté les raisons du coeur, en passant par le romantisme, qui a basé sur la passion une véritable mystique, jusqu'au pragmatisme qui subordonne la vérité à l'utilité ou à l'action, on s'est demandé si le sentiment ne pourrait pas être, pour la conquête de la vérité, un instrument meilleur que la froide intelligence. Les réactions du reste n'ont pas manqué, puisque l'on a parlé d'impérialisme mystique, de « bovarysme intellectuel » ou même de « trahison des clercs » à propos de ce primat du sentiment.

Mais la question ne se pose pas en termes si simplistes. Il ne s'agit pas du primat du sentiment ou de l'intelligence pris comme moyens de connaître et jugés au point de vue de la vérité des résultats obtenus: il s'agit pour nous de l'affectivité en tant qu'action et étudiée en elle-même, pour voir si, sur un terrain qui lui serait réservé, elle ne pourrait pas accomplir une oeuvre spirituelle particulière. Et alors par quelle méthode peut-on et doit-on essayer de la comprendre?

Nous venons de dire que l'affectivité religieuse consistait surtout en une relation *sui generis* de l'activité du sujet à l'égard de son objet et que cette relation était d'une tout autre nature qu'un simple rapport de cause à effet.

nent l'objet en tant que vu par la religion pour un objet de science; les autres, parce qu'il est objet de religion, le donnent comme inexistant. Mais ni les uns ni les autres n'ont une attitude scientifique, puisque tantôt ils prennent pour de la science ce qui n'en est pas, tantôt ils mettent hors de la science ce qui pourrait en être. Il suffit de voir dans le fait religieux une relation entre deux termes pour y trouver cela justement qui peut et doit être étudié scientifiquement: la qualité ou la forme de cette relation.

En effet, répétons-le, l'objet n'est pas ce qui détermine, puisque la vue en est totalement insuffisante pour qu'il y ait phénomène religieux et qu'il faut qu'il y ait vision. Le sujet n'est pas non plus cause de vie religieuse, puisque celle-ci ne se produit pas sans une certaine invitation venant de l'extérieur. Ni le moi ne forme le non-moi, ni le non-moi n'entraîne ici le moi. Bien plus, la synthèse entre les deux est antérieure à l'un et à l'autre, puisqu'aussi bien la connaissance de l'objet religieux que le développement subjectif du sentiment, nous l'avons vu dans notre première partie, n'existent vraiment qu'après l'accomplissement plus ou moins achevé de l'acte religieux; et si nous avons constaté qu'un dualisme sujet-objet s'affirmait de plus en plus net à mesure que l'âme progressait, il reste que le dualisme est dans la conscience de l'acte religieux, non dans cet acte lui-même, puisqu'il n'y a religion que s'il y a relation. « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé ». Ce mot, si riche de sens et qui exprime à notre avis la donnée fondamentale du fait religieux — c'est pourquoi nous ne cessons de le rappeler — veut dire surtout que la recherche en religion est bien moins l'invention, pour le prendre en soi, de quelque chose qui est hors de soi, que la découverte en soi, par le développement de la conscience, de ce que ce développement avait rendu partie intégrante du moi.

Rappelons encore qu'il ne s'agit pas ici de la conscience en tant qu'elle définit pour elle-même les différents sentiments ou impressions qui constituent la vie spirituelle, mais de celle qui est ouverture d'âme — pour parler comme Bergson — et enrichissement spirituel.

Or si, d'une part, des sentiments « fermés », faits surtout de la conscience de soi-même, peuvent avoir une individualité d'essence tout à fait indépendante de leur objet, lorsque par exemple, un amour cherche à se satisfaire dans des objets différents, — l'amour de Madame Guyon pourrait bien de ce point de vue, être tout proche de celui de Madame Bovary — d'autre part les sentiments dont nous parlons ne sont vraiment constitués dans leur être spécifique que par l'union avec leur objet, de même qu'une personnalité humaine vraiment riche est constituée par ses oeuvres plus que par les traits de son caractère.

Donc ce qui forme un sentiment de piété et ce que nous devons chercher à définir, c'est ce vers quoi il s'ouvre, son « intention » au sens scolastique ou husserlien du mot¹⁹⁾, ou si l'on préfère, son intentionalité. Par suite il nous faut suivre l'âme pas à pas dans son développement, en ayant bien soin de ne pas nous laisser égarer par un excès d'analyse, comme si nous avions à déterminer les différents traits d'un caractère, et sans perdre de vue cette intention qui fait l'unité foncière de son activité.

Du reste une telle conscience ne se développe qu'en se définissant. Si elle n'est pas toujours capable de s'expliquer scientifiquement à elle-même, elle est trop active pour ne pas se saisir comme telle. Elle n'a pas même besoin pour cela de réfléchir, c'est-à-dire de s'arrêter, et se replier : elle va au contraire droit devant elle parce qu'elle voit clairement ce vers quoi elle va et parce qu'elle ne cesse de le regarder. Il n'y a pas à parler de subconscient ni de motifs ignorés ou de régions obscures en elle : tout cela n'existe que dans la mesure où cette conscience s'affaiblit ; et si le psychologue, disons même le psychiatre, pour contenter tout le monde, découvrent dans sa vie des motifs ou des causes de ses actes inconnus d'elle — et qui peuvent être réels — ce ne peut être qu'en dehors de la sphère de la conscience pieuse elle-même, parce que celle-ci, en tant que telle, est toujours d'autant plus consciente qu'elle est plus pieuse.

Mais d'autre part cette clarté se porte beaucoup plus sur l'objet que sur elle-même. Nous verrons précisément que ce développement se fera par la mise en vedette de plus en plus accentuée de l'objectivité pieuse, la mise dans l'ombre de la

19) « Tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose, quoi qu'il en soit de l'existence réelle de cet objet et quelque abstention que je fasse, dans l'attitude transcendente qui est mienne, de la position de cette existence et de tous les actes de l'attitude naturelle... Tout *cogito* ou encore tout état de conscience « vise » quelque chose, et porte en lui-même, en tant que « visé » (en tant qu'objet d'une intention) son *cogitatum* respectif... Le mot *intentionnalité* ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* en elle-même. » HUSSERL, *Méditations*, p. 28.

subjectivité²⁰), non pas en ce sens qu'elle oublie sa façon de vivre — ce serait alors le quiétisme — mais en ce sens qu'elle voit vivre en elle autre chose qu'elle, c'est-à-dire précisément son objet de sa piété. La conscience s'identifie donc pratiquement avec la représentation de l'objet en tant que telle, c'est-à-dire avec ce que nous pouvons appeler l'Idée de cet objet.

Encore faut-il préciser la signification précise de ce dernier terme, tel que nous l'employons ici. Il ne peut être question de la notation abstraite ou conceptuelle par laquelle on essaie de définir le contenu d'une représentation, car alors nous retomberions dans l'étude critique des notions religieuses, étude que nous nous sommes interdite. Nous approchons plutôt du sens platonicien : l'Idée est la forme de cette représentation, ce qui la spécifie comme telle, ou, si l'on préfère, cette représentation prise en elle-même. Seulement, comme par ce dernier mot de représentation, nous entendons, non pas la chose représentée, mais la représentation de cette chose, plus exactement la façon de se la représenter, nous arrivons ainsi au sens transcendantal et nous avons à chercher les Idées de piété en tant que formes des diverses connaissances de l'âme pieuse. Enfin, précisément parce qu'il faut prendre ces représentations en elles-mêmes et indépendamment de l'acte de se les représenter et donc comme des phénomènes — non pas au sens d'« apparences », mais de « choses qui apparaissent » — nous obtenons finalement l'Idée transcendentale phénoménologique : la représentation de l'objet en tant que pensée établie par la conscience pour fixer son intentionalité. Il nous restera alors à savoir quelle consistance prendront ces Idées, dans quelle mesure elles ne sont que de simples « flatus vocis » ou des rêveries plus ou moins diffuses,

20) « Par l'ἐποχή phénoménologique, je réduis mon moi humain naturel et ma vie psychique — domaine de mon *expérience psychologique interne* — à mon moi transcendantal et phénoménologique, domaine de l'*expérience interne transcendentale et phénoménologique*. Le monde objectif qui existe pour moi, qui a existé ou qui existera pour moi, ce monde objectif avec tous ses objets puise en moi-même, ai-je dit plus haut, tout le sens et toute la valeur existentielle qu'il a pour moi; il les puise dans mon *moi transcendantal*, que seule révèle l'ἐποχή phénoménologique transcendentale. » HUSSERL, *Méditations*, p. 22.

dans quelle mesure au contraire elles sont des *réalités spirituelles*, oeuvre d'une *pensée constructive*.

Pour éclaircir tout ceci, prenons comme exemple l'Idée, fondamentale dans la vie de piété, de la Grâce. Nous ne la traitons pas comme la définition ou l'explication d'une chose, existant réellement ou non, à laquelle elle correspondrait, mais pour la réalité de la représentation que l'on s'en fait, en tant que cette représentation est, non pas une chose en soi (la Grâce serait alors du même ordre que la Justice d'après Platon), non pas un acte de pensée (la Grâce serait alors, au sens kantien, un concept nécessaire de la conscience pieuse ou un moyen de penser pieusement), mais un phénomène de représentation, existant en tant que tel en lui-même, indépendamment et de celui qui se le représente et de ce qui est représenté ²¹⁾. C'est, croyons-nous, le seul moyen pour ne rien préjuger de la réalité ontologique de la Grâce, et pour ne pas s'en tenir au nominalisme psychologiste qui n'y verrait que la notation épiphénoménale d'un état d'âme, mais pour voir si en posant devant elle cette Idée, la conscience de l'homme pieux a perdu son temps ou si elle a édifié quelque chose qui soit capable d'entretenir sa vie spirituelle à lui et aux autres.

S'il est vrai que la valeur de la religion n'est pas, comme celle de la science, une valeur « théorique », mais une valeur « poétique » au sens aristotélicien de ces deux mots, produisant de la spiritualité plutôt que connaissant la réalité, nous espérons que c'est en l'étudiant comme telle et seulement comme telle que l'on pourra donner au problème de la religion une portée véritablement philosophique et même scientifique. Qui sait même si ce n'est pas en ce sens que devra travailler toute théologie future, renonçant définitivement à poser ses croyances comme sujettes de la science, pour qu'elles en soient mieux l'objet et afin de comprendre bien plus leur religiosité que leur réalité, si l'on peut employer ce terme? Car la religion semble

²¹⁾ « Quoi qu'il en soit de la prétention d'existence réelle inhérente à ce phénomène, et quelle que soit, en ce qui le concerne ma décision critique — que j'opte pour l'être ou pour l'apparence — ce phénomène, en tant que mien, n'est pas, un pur néant. » HUSSERL, *Méditations*, p. 16.

être bien moins dans ce qui est que dans l'Esprit vers lequel elle va ; et cet Esprit lui-même est moins dans les idées que l'on a que dans la façon de les avoir, dans leur objet que dans les Idées en tant qu'objet, dans la connaissance de l'Etre divin que dans l'être de l'Amour pour lui, dans la possession de sa réalité que dans la réalité de sa recherche. « Cherchons donc comme cherchent ceux qui doivent trouver et trouvons comme trouvent ceux qui doivent chercher encore. Car il est écrit : L'homme qui est arrivé au terme ne fait que commencer. »

DEUXIÈME CHAPITRE

LA TIÉDEUR

Il n'est pas inutile, pour mieux comprendre en quoi consiste l'activité pieuse, d'analyser d'abord l'état qui en est le pire ennemi ¹⁾ et que les maîtres de la vie spirituelle nomment la tiédeur, état intermédiaire entre l'impiété ou l'indifférence et la piété proprement dite. On a alors les mêmes croyances, aussi indiscutées que dans la piété; de plus l'on est pareillement adonné aux pratiques religieuses, que l'on accomplit avec assez de régularité, si bien qu'à en juger par les actes et par les paroles, c'est-à-dire par le comportement, rien ne distingue l'âme tiède de l'âme véritablement pieuse: tout l'extérieur y est, plus exactement tout ce qui vient de l'extérieur, tellement que le tiède ne se rend pas compte de son état et conserve l'illusion d'avoir une véritable piété, illusion qui le laisse en paix de conscience. Mais s'il y a ainsi toutes les apparences, il n'y a rien de plus. Voyons donc en quoi consiste exactement cet état.

I

1. Il y a d'abord une très grande facilité à commettre le péché véniel, facilité telle qu'on le commet sans avoir le moindre remords ²⁾.

Remarquons que les théologiens ont bien soin de distinguer cette facilité des défaillances passagères qui peuvent échapper à une âme fervente. Sans doute, celles-ci, à force de se multi-

¹⁾ «... Cette maudite tiédeur, qui leur fait croire qu'ils me servent, tandis qu'ils ne vivent que pour eux-mêmes, sans s'en apercevoir. » (MAD. de PAZZI, citée par TRUC, *Grâce*, p. 69).

²⁾ *Pr. pr.* I, p. 112-113 et p. 186-187; TANQUEREY, p. 793-796.

plier, finiraient par engendrer la tiédeur, mais elles ne la constituent pas par elles-mêmes. Commettre des péchés véniels, c'est-à-dire des actes légèrement en contradiction avec les exigences de la piété, n'est pas incompatible avec une ferveur réelle. Seulement lorsqu'il y a ferveur, il y a lutte avant et en tout cas, surtout lorsqu'il s'agit de fautes de surprise commises sans réflexion, il y a regret après et donc effort pour en commettre de moins en moins. Une âme fervente se reproche ses faiblesses et en souffre : une âme tiède ne se les reproche pas et n'y pense même pas.

La différence vient donc de ce que d'une part la base affective de la piété est assez forte pour dominer dans l'âme, et il y a par suite souffrance, lorsqu'une autre tendance l'a momentanément emporté, tandis que dans la tiédeur, il peut y avoir des idées ou croyances favorables à la piété, mais elles n'ont pas en l'âme assez de base affective pour qu'on agisse réellement d'après ces jugements.

2. Il y a en second lieu tranquillité par rapport à son état. La tiédeur ne consiste pas dans l'absence de goût et d'entrain ³⁾ : ceci peut fort bien se rencontrer dans la vie des âmes ferventes, qui passent par des périodes de « sécheresses », c'est-à-dire de manque total d'émotivité relative à la piété. Mais dans ces cas les efforts à accomplir ne sont pas mis en discussion, ni théoriquement, ni pratiquement, et on continue à agir pieusement, même si on n'éprouve aucun plaisir, même s'il faut pour cela se faire violence. Dans l'autre cas, au contraire, on hésite à les accomplir, on cherche des prétextes pour s'en dispenser et on s'en dispense le plus possible, même sans prétexte : au lieu de faire effort sans goût, on a du goût à ne pas faire effort ; et le plaisir de ce laisser-aller l'emporte sur la volonté, très faible, d'agir autrement. Il y a donc non seulement absence de base affective ou inclinative à l'égard des valeurs pieuses, mais attache réelle à d'autres valeurs non pieuses : son plaisir, sa paresse, etc. C'est ce que l'on appelle l'attachement au péché véniel ⁴⁾.

³⁾ *Pr. pr.*, I, p. 111-112, TANQUEREY, p. 793. — Cf. TRUC, *Grâce*, p. 71-72.

⁴⁾ A cause de cet attachement, qui fait que l'activité ne pénètre pas jusqu'au fond de l'âme, les exercices de piété sont sans efficacité.

3. Par suite la vie morale se trouve partagée. Il y a division entre les sentiments; plus précisément les tendances réelles ne vont pas dans le sens des jugements de valeurs. On n'aime pas ce qu'on croit aimer et on aime en réalité ce qu'on prétend ne pas aimer. La conscience et le coeur sont opposés l'un à l'autre. Ceci se manifeste en particulier par la résistance que l'âme offre aux moyens qu'on lui propose pour sortir de son état⁵⁾: elle veut ou dit vouloir ne plus être tiède, et en fait elle a un désir réel qui dérive de ses croyances; mais elle tient à ne pas se priver de ce qui n'est pas sa piété: alors qu'elle ne souffre pas d'agir contre la piété qu'elle estime, elle souffre de réagir pour elle et contre une autre chose qu'elle aime. Seulement si elle veut ou dit vouloir ne plus être tiède, et en fait elle en a un désir réel qui dérive de ses croyances; mais elle tient à ne pas se priver de ce qui n'est pas sa piété: alors qu'elle ne souffre parce que c'est sa propre satisfaction qu'elle cherche, le plaisir qu'il y a à pécher, non le péché lui-même. En dernière analyse, le dualisme affectif consiste en ceci: les valeurs pieuses continuent à être jugées comme telles, mais au fond on est attaché à d'autres valeurs⁶⁾. On estime la piété, mais c'est soi-même que l'on aime⁷⁾.

« Il n'y a pas de sacrement de la Tiédeur » (FABER, *Tout pour Jésus*, p. 221), parce qu'on se sert des sacrements sans que rien n'en assure la contre-partie intérieure. Le pécheur, au contraire, ou bien ne se sert pas du tout des sacrements, ou bien s'il s'en sert, leur apporte de quoi agir en lui.

5) *Pr. pr.* I, p. 133.

6) C'est pourquoi les causes de la tiédeur sont tout ce qui est capable de provoquer ou d'entretenir ce dualisme affectif: les amitiés dangereuses, les aversions, les doutes contre la foi, les mouvements de vanité, le désir du succès, l'aigreur, la tristesse, etc. (*Pr. pr.* I, p. 135-138, 191-203). Une autre cause en est la suractivité extérieure et l'encombrement des préoccupations de toutes sortes: à la faveur d'un travail trop absorbant qui empêche l'âme de voir ce qui se passe en elle, les tendances affectives cessent petit à petit leur activité pieuse: la vie extérieure diminue la conscience que l'on a de sa vie intérieure, et celle-ci se trouve désorientée et détachée de la piété sans qu'on s'en soit rendu compte, si bien qu'un changement de circonstances ou une tentation imprévue font tout s'écrouler. C'est pourquoi du reste rien n'est faible comme une âme exclusivement formée à la piété, lorsqu'elle a laissé peu à peu diminuer celle-ci. Toutes les forces sur lesquelles elle s'appuyait lui font défaut, alors que d'autres, qui n'ont jamais eu cette piété, sont en réalité moralement beaucoup plus solides.

4. La dernière caractéristique de la tiédeur est l'inconscience⁸⁾ : comme les efforts dans le sens de la piété deviennent de plus en plus pénibles, on cherche instinctivement à s'en dispenser et on y réussit ; par suite, sans cesser de faire extérieurement profession de piété, on s'en détourne, mais l'on n'a en aucune façon conscience que l'on s'en détourne. On croit encore être pieux et on ne voit pas du tout qu'on ne l'est plus. Le jugement que l'on porte sur soi est donc entièrement faussé.

On sait en effet que nos tendances ne sont conscientes d'elles-mêmes que par les contrariétés qu'elles subissent ou les satisfactions qu'elles éprouvent. Seulement cette conscience ne porte pas alors sur l'objet réel des tendances : elle porte sur leur contrariété ou leur satisfaction. L'avare par exemple n'a nulle conscience d'être avare, mais seulement du plaisir qu'il éprouve à posséder de l'argent, plaisir qui, dans sa conscience, par suite de l'influence sociale, surtout lorsque son avarice n'est encore qu'une demi-avarice, peut très bien n'être pas encore la valeur suprême qu'il est dans son affectivité. La vie sociale lui donne ainsi des jugements et sur l'estime qu'on doit avoir de l'argent et sur le mépris qu'on doit avoir pour les avares. Il adopte ces jugements, en se persuadant et en essayant de persuader aux autres qu'il n'est pas avare. Mais de tels jugements ne servent qu'à lui dissimuler qu'il l'est réellement. De même le tiède n'a pas conscience de ce qui est la cause réelle de son plaisir. Comme d'autre part il conserve son estime aux valeurs pieuses (ce qui lui dissimule qu'au fond il ne les aime pas), sans avoir à leur sujet aucune base affective réelle, il ne résulte pour lui nulle contrariété sentie du fait que sa piété est purement apparente.

Ainsi ce dualisme ne s'exprime ni dans les idées ni dans la conscience. La juxtaposition dans la vie de piété du social qui a pénétré dans les idées, et de l'individuel qui occupe le

7) « Le moi répugne à une « désappropriation » à laquelle par principe il a consenti. Engagé par la volonté superficielle de l'esprit et les poussées d'un sentiment qui ne règne pas sans conteste, il n'ose faire de l'opposition directe, mais organise une défense inconsciente et, comme tous les faibles, oppose au vouloir étranger, l'inertie » (TRUC, *Grâce*, p. 70).

8) TANQUEREY, p. 795.

fond affectif, rend plus facile encore la dissimulation de l'état réel. Nous devons en tirer cette conclusion, plus exactement lui donner son plein relief — car nul théologien ascétique ne nous contredira sur ce point, cette idée étant plutôt une constatation élémentaire — que pour comprendre la piété, il ne faut pas du tout nous contenter de ce que pensent les âmes qui font profession de piété, mais pénétrer jusqu'au fond de leur affectivité.

II

La tiédeur peut se présenter sous une autre forme. Il arrive que l'âme se trouve dans un état analogue avec ceci de particulier qu'il succède à une ferveur assez prononcée. Cet état, que les théologiens nomment le relâchement⁹⁾, est essentiellement transitoire: s'il dure, la souffrance qu'il provoque, disparaît petit à petit et l'âme tombe dans la tiédeur proprement dite, ou même dans l'indifférence totale. Au contraire, tant qu'il y a cette souffrance provenant de la force acquise par les tendances pieuses, la déchéance n'est que partielle.

Elle n'en est pas moins très périlleuse au point de vue de la piété. Si l'on en souffre, c'est que l'on aime Dieu encore assez pour regretter de n'être pas entièrement à lui. Mais comme on ne l'aime déjà plus assez pour accepter de souffrir¹⁰⁾, comme d'autre part l'on n'est pas attaché suffisamment aux valeurs non pieuses pour y trouver de la satisfaction¹¹⁾, il arrive qu'on

⁹⁾ *Pr. pr.*, I, p. 118, 259, sqq.

¹⁰⁾ « Les âmes ordinaires ont besoin d'un peu de bonheur pour rester pieuses. » (*Pr. pr.*, I, p. 273).

¹¹⁾ C'est ce qui se produit lorsqu'on se plaint à d'autres joies que celles de la piété par ce qu'on appelle en théologie la « délectation morose »: on augmente l'attrait de ce qu'on doit ne pas avoir en y pensant davantage et on diminue par le fait même la résistance. Aussi les auteurs spirituels sont-ils unanimes à condamner toutes sortes de rêveries, même innocentes. Cf. *Pr. pr.*, I, p. 192, 195. « Qui aime le péril y périra. » — A plus forte raison quand il y a des tentations proprement dites qui se prolongent parce qu'on y résiste mollement. On finit par y succomber. Les tendances de la piété se sont de plus en plus affaiblies et les tendances contraires ont pris de plus en plus de force. « De là des déchéances plus profondes, des habitudes plus violentes; de là le sentiment grandissant de votre impuissance, la mort de tout bon désir et enfin, cette paix redoutable qui naît de la lassitude ». (*Pr. pr.*, I, p. 266).

n'est satisfait de rien : cet état devient ainsi insupportable et l'on incline vers ce qui demande le moins d'effort : la souffrance entraîne le désir de la supprimer¹²⁾ en tant que telle plutôt qu'en tant que contraire à la piété. Mais c'est la piété qui est primée en même temps.

C'est ce qu'en théologie on appelle l'abus des grâces¹³⁾. Psychologiquement parlant, cette grâce correspond à une tendance affective vers la piété, tendance assez forte pour être sensible et créer un désir émotif, mais trop faible par elle-même pour amener un effort¹⁴⁾. Si donc cet effort ne se produit pas, au lieu de se fortifier, elle s'affaiblit. Il peut arriver que tout disparaisse : d'abord la piété, même ensuite les idées pieuses, si bien que les valeurs de piété finissent par n'être plus des valeurs¹⁵⁾, même aux yeux de la conscience. C'est alors la fin de toute vie religieuse.

Il y a donc cette grosse différence entre l'âme tiède et l'âme relâchée que la première s'installe dans sa tiédeur et garde par la suite les apparences et l'extérieur de la piété, tandis que l'âme relâchée cesse d'être pieuse et même d'estimer la piété. Voilà pourquoi plus l'on a été pieux, plus on risque, si on se relâche, de s'éloigner et de la piété et de la foi, ce qu'en langage théologique on exprime en disant que l'« abus des grâces »¹⁶⁾ amène d'autant mieux la « ruine de l'âme » qu'il a été plus complet et que ces grâces ont été plus grandes.

¹²⁾ C'est pourquoi toute difficulté peut être cause ou occasion de relâchement : le changement de milieu (*Pr. pr.* I, p. 268), qui rend la pratique de la piété plus ardue ; des épreuves trop fortes survenant après une vie exempte d'effort (aussi l'on dit que « toute épreuve dans laquelle on succombe vient rarement de Dieu » (*Ibid.*, p. 272) ; les sécheresses spirituelles ou les déboires dans la vie morale ou religieuse, le découragement, etc.

¹³⁾ TANQUEREY, p. 796.

¹⁴⁾ Par exemple, lorsque dans la piété on a cherché surtout des consolations, sans qu'on fasse d'efforts. *Pr. pr.* I, p. 272-277.

¹⁵⁾ On commence par ne pas aimer l'effort parce qu'il est un effort ; et l'on finit par ne lui plus attribuer aucune valeur, parce qu'on ne l'aime plus.

¹⁶⁾ Remarquons en passant que cette idée sur l'« abus des grâces » correspond fort bien à un certain déterminisme de la vie spirituelle, mais, théologiquement parlant, s'accorde assez mal avec la gratuité de la grâce, puisque Dieu donne ou retire celle-ci à proportion des mérites. On est obligé pour en parler d'avoir recours à des expressions comme celles-ci : « Dieu souffre. Dieu diminue ses

III

Comment remédie-t-on à la tiédeur?

Le premier moyen, et le plus efficace pour déterminer la réforme de cet état, c'est de dénoncer les illusions, c'est-à-dire de prendre conscience que l'on n'est pas du tout ce que l'on croit ni ce que l'on devrait être. Pour cela le croyant oppose les idées reçues à la réalité de ses sentiments. Comme les premières ont été admises par la conscience à cause de la socialité dont elles sont pénétrées, leur valeur apparaît plus grande et les sentiments personnels se trouvent condamnés, au nom même de la piété enseignée et acceptée. Une certaine forme de la conscience, déterminée de l'extérieur, s'impose à l'activité intérieure et tend à la modifier. L'effort en résulte, soutenu par les jugements de valeur ainsi reçus; puis, à mesure qu'il se renouvelle, une affectivité s'installe qui devient de la piété. Bref, c'est en prenant conscience du désaccord entre la piété, telle qu'elle est offerte et demandée par le milieu, et les tendances réelles de la vie morale, telle qu'on la pratique, et en donnant à la première assez d'autorité pour qu'elle s'impose aux secondes, que l'on arrive à provoquer l'orientation de l'activité psychologique vers une piété réellement intérieure.

C'est pourquoi rien n'est tant recommandé aux âmes tièdes que la méditation¹⁷⁾ et la lecture, si ce n'est les examens de conscience et les confessions plus utiles encore¹⁸⁾. Nous en verrons plus loin les détails: cela suffit à montrer que cette prise de conscience de soi-même et de sa piété, loin d'être un épiphénomène, en est au contraire la condition et le moyen le plus efficace: on devient vraiment pieux, non pas dans la mesure où l'on sait ce qu'est la piété, mais dans celle où l'on sait qu'on ne l'est pas. Sans doute le désir de le devenir peut être d'origine sociale; mais il faut que ce désir se transforme en volonté proprement dite, par la conscience qu'il prend de n'être que l'un des désirs que l'on a, plus encore d'être le désir

grâces, il s'irrite parfois. » (Cf. *Pr. pr.*, I, p. 280) qui sont, elles aussi, fort peu théologiques.

¹⁷⁾ *Pr. pr.* t. I, p. 145, 216, 223.

¹⁸⁾ *Ibid.*, I, p. 142. — TANQUERAY, p. 797.

de quelque chose qui manque, et par la maîtrise qu'il s'assure sur les autres désirs, pour devenir réellement efficace.

L'autre moyen, c'est l'effort ou la mortification: il faut détruire petit à petit l'attachement aux satisfactions personnelles et fortifier les tendances vers les valeurs de la piété. Remarquons qu'il ne s'agit pas seulement de l'effort contre telle tendance mauvaise ou contraire à la piété¹⁹). Evidemment il est de toute nécessité; mais il ne suffit pas. Pour qu'une âme tiède devienne vraiment pieuse et le devienne vite, il lui faut l'effort pour l'effort, la mortification pour la mortification, peiner pour peiner²⁰). Bien entendu, elle doit le faire avec une certaine discrétion et il est tout à fait contre-indiqué de faire des efforts qui pourraient nuire à la vie morale. Mais cette restriction posée, plus une âme s'impose de « sacrifices », plus vite et mieux elle restaure en elle l'amour nécessaire à la piété²¹).

La raison en est du reste facile à comprendre: cet effort pour l'effort a pour objet et pour résultat le détachement à l'égard du plaisir en tant que plaisir. Ce n'est pas seulement d'une chose que l'on se prive, c'est de la jouissance dont elle est l'occasion; et ce qui est mortifié, ce n'est pas le désir de cette chose, mais le désir d'en jouir. On détruit ainsi la base affective vers le plaisir et on la remplace par une affection contraire, émotive ou non. L'unité se rétablit, non seulement entre les jugements personnels, mais entre ces jugements et les tendances.

D'ailleurs les signes qui manifestent le progrès de la piété sont tous des indices de cette plus grande unité:

¹⁹) On recommande, il est vrai, de spécialiser l'effort (*Pr. pr.*, I, p. 125), mais c'est bien plus pour le rendre efficace en tant qu'effort que pour détruire telle tendance particulière. Ce résultat est du reste obtenu par le fait même.

²⁰) Evidemment les efforts les plus recommandés consistent dans l'accomplissement des divers exercices de piété que nous aurons à examiner. Nous n'y insistons donc pas pour le moment.

²¹) C'est pourquoi la générosité avec laquelle on fait de petits efforts est beaucoup plus efficace que le fait d'accomplir des efforts même très pénibles. De même il est excellent d'« offrir » tout ce que l'on fait, même ce qu'il y a de plus insignifiant, parce qu'ainsi, on forme et dirige les tendances qui en résultent dans le sens de la piété.

²²) Cf. *Pr. pr.* I, p. 182, 256.

1) la plus grande rareté des fautes, c'est-à-dire des actes contraires aux tendances pieuses, celles-ci étant plus fortes et réussissant plus facilement à réduire les tendances contraires.

b) un plus vif regret de ces fautes, par suite de la contrariété davantage sentie des tendances renaissantes.

c) un désir plus senti d'être meilleur, à mesure que les tendances vers la piété deviennent plus exclusives et par suite plus facilement conscientes de leur réalisation incomplète.

d) une plus grande facilité de l'effort par suite de la diminution des tendances contraires.

e) enfin — et ceci n'est pas le moins intéressant pour nous — des pensées pieuses plus fréquentes, parce que la pensée dépendant de l'état affectif suit l'impulsion qui lui est donnée et ramène dans l'esprit, suivant la loi de l'intérêt, les images et souvenirs relatifs à cette impulsion et capables de la favoriser.

IV

Il résulte de ces analyses que la tiédeur est en somme constituée par la divergence entre l'objet de la piété, tel qu'il est présenté par le milieu social au croyant, et l'état subjectif réel de ce croyant. Nous avons dit dans l'autre partie que les croyances ou idées présentées à l'occasion des pratiques pieuses servaient de thèmes de cristallisation. Dans la tiédeur, ces thèmes restent inertes et la vie morale et intérieure se constitue en dehors d'eux et sans eux. Mais s'ils n'agissent pas sur l'activité, ils agissent cependant sur la conscience, puisqu'elle est orientée vers eux. La tiédeur est essentiellement une illusion que l'on se fait dans la conscience sur ce que l'on est en réalité. Le problème est précisément posé par cette divergence entre les idées de piété et les sentiments réels. Comment cela peut-il se faire?

Quelque chose d'analogue se produit dans la vie intellectuelle. Il arrive que des élèves réussissent assez bien à apprendre des phrases ou des idées toutes faites, à redire plus ou moins correctement ce que leurs professeurs ou leurs livres leur ont enseigné, mais sans qu'il y ait chez eux pensée proprement dite; et il est facile de se rendre compte, pour qui les examine, que

ce qu'ils disent n'est qu'une répétition, sans racines profondes en leur esprit. Il y a chez eux des automatismes intellectuels, rien de plus. Et cependant, ils peuvent être persuadés qu'ils ont une véritable culture. Ce sont des tièdes de la pensée, se contentant d'un vernis extérieur qui ne leur demande qu'un effort minime, et cherchant dans ce qui leur tient lieu de pensée la satisfaction d'avoir des idées plutôt que les idées elles-mêmes.

Une autre comparaison, meilleure peut-être en un sens, pourrait être présentée avec ces sentiments factices qu'on appelle des amours de tête²³⁾ : on a alors l'idée d'un sentiment, on n'en a pas la réalité ; et l'idée fait croire que l'on a cette réalité. C'est du reste le principe de ce qu'on a si bien appelé le « Bovarysme »²⁴⁾ : l'état d'un esprit qui se juge autre qu'il n'est et qui recouvre sa « sensibilité métaphysique » réelle d'un ensemble d'idées ou d'opinions sans autre utilité que de dissimuler aux yeux du sujet sa véritable structure mentale. On pourrait, il est vrai, remarquer que dans le cas d'une Madame Bovary, il y a une affectation et un désir de se faire illusion, qui ne sont pas toujours — mais qui sont souvent — le cas de l'âme tiède et qu'alors la comparaison porterait plus exactement sur ce qu'on pourrait appeler le Pharisaïsme de la piété plutôt que sur la tiédeur. Elle n'en souligne pas moins la disparité qui se trouve entre la conscience et la réalité psychologique, disparité sur laquelle nous devons porter toute notre attention.

Nous nous trouvons en somme devant une représentation qui n'est pas devenue objet de sentiment réel. Mais peut-on alors parler de simple juxtaposition de la vie intellectuelle et de la vie morale ou de cloison étanche entre la croyance et la conscience ? Oui, sans doute, si l'on se contente d'expressions métaphoriques qui exposent une constatation de fait ; non, si l'on veut pousser plus à fond l'examen. Les idées et les sentiments ne sont pas des choses qui se juxtaposent comme les vêtements sur le corps. Cette dualité n'est réelle qu'aux yeux du spectateur qui constate une telle divergence : elle n'existe pas, à vrai dire, au point de vue psychologique, puisque le sujet n'en

23) Cf. RAUH, *Méthode*, p. 43.

24) Cf. les études de M. J. de Gaultier.

a nulle conscience et que ses actes et pensées sont fondues en un tout unique, qui est la caractéristique essentielle de la tiédeur : à partir en effet du moment où il voit et sent cette divergence, la tiédeur commence à ne plus exister.

On peut dire, il est vrai, qu'il y a dans ce cas beaucoup de faiblesse psychologique : le sujet est très passif, s'arrêtant à un degré d'activité de la conscience assez inférieur. La vie lui vient du dehors : c'est du dehors également que la conscience est formée. Plus précisément les influences sociales ont créé chez lui des automatismes de pensée et ceux-ci s'organisent au milieu des automatismes d'action qui lui viennent de ses tendances propres ou de son tempérament, sans se heurter, précisément parce qu'ils sont les uns et les autres des automatismes. Le tiède est quelqu'un qui ne réfléchit pas, au sens propre du mot, qui n'arrête pas l'activité qui est en lui et ne peut par suite la juger. Sa vie est machinale : ce qui lui manque, c'est plutôt la conscience que l'unité de celle-ci.

Ainsi non seulement l'influence sociale, par elle-même, ne va pas au-delà de l'automatisme de la pensée, mais encore et surtout, lorsqu'il n'y a que cet automatisme, l'objet a beau se présenter comme une valeur, en réalité il ne l'est que socialement, mais non psychologiquement. Plus exactement cet objet n'est pas véritablement objet pour lui : il n'y a en lui que des échos à propos de l'objet qu'on lui a présenté. Il le connaît par ouï-dire ; il ne le voit pas directement. Bref la piété n'est chez lui que ce que le sociologue prétend qu'elle est chez tous : le résultat d'une certaine pression sociale. Et lorsque nous disions que la conscience était orientée vers lui, il s'agissait plutôt de cette forme passive de la conscience, qui est une vague représentation que le sujet croit avoir de ce qui se passe en lui : c'est pourquoi une part considérable de sa vie psychologique reste dans l'inconscient, de telle sorte qu'il se trouve relever du psychologisme en même temps que du sociologisme.

Nous nous apercevons une fois de plus que la piété est constituée, là où elle est profonde, par une relation entre elle-même et son objet toute différente de cette simple rencontre superficielle. C'est la nature de cette relation profonde que nous devons étudier.

CHAPITRE TROISIÈME

PREMIER TEMPS - LE RECUEILLEMENT.

La condition première de toute vie de piété est le recueillement. Les maîtres de la vie spirituelle sont unanimes sur ce point et il est inutile d'en apporter de nombreux témoignages, tellement il est incontesté¹⁾: dès lors qu'on veut avoir une piété forte, autre que la simple habitude des pratiques religieuses, il faut se recueillir, sous peine de ne faire aucun progrès. Nous devons donc étudier en détail cette condition fondamentale, qui est en même temps le premier stade de la vie de piété.

Pour ce faire, allant de l'extérieur vers l'intérieur, examinons l'une après l'autre les différentes attitudes qui constituent et qui développent le recueillement, attitudes sociales d'abord, attitudes physiques ensuite, attitudes psychologiques enfin. Nous aborderons alors les deux principaux exercices accomplis à la faveur du recueillement: l'oraison et l'examen de conscience, sans oublier un exercice moins important, mais non moins cher aux âmes pieuses, la visite au Saint-Sacrement.

I

1. Nulle part le recueillement ne peut mieux être étudié que là où il est pratiqué avec le plus d'intensité, à savoir dans les retraites²⁾. Le rôle en est d'ailleurs considérable dans la vie

1) Cf. SEGOND, p. 69-85.

2) Cette pratique, comme la plupart des exercices de piété, est de date récente et ne remonte pas plus haut que Saint-Ignace et ses *Exercices spirituels*. Mais elle a été mise en honneur surtout par François de Sales et Vincent de Paul. Cf. SAUDREAU, *Manuel*, p. 285; GUIBERT, *Piété*, p. 366-367.

de piété et c'est pourquoi on les multiplie le plus possible, d'abord et surtout pour ceux qui font profession de vie pieuse, aussi pour ceux qui veulent ou à qui l'on veut donner des sentiments plus forts et plus efficaces.

Il y en a de deux sortes, celles qui se font à l'occasion d'une circonstance spéciale et importante de la vie chrétienne, première communion, entrée en religion, ordination, etc., et celles qui sont un simple moyen de se retremper. Mais le recueillement y est pareillement nécessaire et réalisé de la même façon. On peut distinguer encore les retraites collectives³⁾ et les retraites privées; mais la différence n'en est guère que dans le fait des exercices pratiqués d'une part en commun et de l'autre en particulier: de toutes façons il y a réglementation des journées et installation dans un milieu favorable.

Ainsi la retraite a pour première condition un changement de milieu. Cela est vrai même pour le religieux, puisque, si pour ses retraites il ne change pas de domicile, il interrompt cependant sa vie ordinaire⁴⁾, se sépare de ceux qui ne suivent pas la retraite et s'unit plus étroitement à ceux qui la font: il se met donc dans une autre atmosphère. A plus forte raison le prêtre séculier qui quitte sa paroisse pour passer les jours de retraite au séminaire, le laïque qui va dans quelque couvent. Il est évident que l'état affectif ne peut pas ne pas en être plus ou moins modifié.

En quoi consiste plus précisément le changement? Si jamais l'on a assisté à une de ces retraites, même à titre de simple témoin, on aura eu l'impression d'être dans un monde tout nouveau, comme si l'on passait brusquement de l'agitation d'une rue de ville dans le calme de la campagne, ou de la suractivité fiévreuse d'une usine ou d'une maison de commerce dans la salle de quelque bibliothèque. Encore celle-ci ne donne que très

³⁾ HUYSMANS dans *En route*, p. 234 et sqq., raconte très exactement comment se font les retraites chez les Trappistes: un règlement est proposé, assez minutieux, bien qu'on laisse quelque initiative au retraitsant (cf. p. 237). Toutefois on le surveille très discrètement (cf. p. 275). Il est du reste toujours fortement recommandé de se faire un règlement, quelle que soit la façon dont on fait sa retraite. Cf. GROU, *Maximes*, p. 205.

⁴⁾ Un religieux en retraite ne reçoit ni correspondances, ni visites. Cf. GUIBERT, *Piété*, p. 376.

imparfaitement l'impression que l'on trouve dans une retraite bien organisée. A l'intérieur de la maison, les allées et venues ont beau être nombreuses, elles n'en restent pas moins tranquilles; dans les cours et jardins, qui font ordinairement partie intégrante des lieux de retraite et par lesquels la nature exerce fortement son influence reposante, on ne rencontre que promeneurs solitaires et silencieux, et les bruits de l'extérieur, si l'on est en ville, arrivent tamisés et étouffés, juste assez pour souligner le calme qui les entoure; enfin et surtout dans la chapelle, ordinairement dénuée de tout ornement en même temps que tenue avec une propreté rigoureuse, le silence, violé seulement par le bruit des entrées et sorties, y est d'autant plus silencieux, si l'on peut dire, que plus nombreux sont ceux qui entrent et qui sortent. Tout contribue donc à former un ensemble très harmonieux de tranquillité et de paix, ensemble qui ne peut pas ne pas agir fortement sur ceux qui prennent part à de tels exercices. Si l'on observe de plus près, on a vite fait de se rendre compte, en voyant chacun absorbé par sa méditation, agissant sans hâte, marchant sans fièvre, réfléchissant, semble-t-il, sans effort, que tout, même le travail intérieur auquel on se livre, est calme, paisible, sans trouble, sans agitation⁵⁾. C'est tout cela d'abord qui fait le recueillement.

Il consiste donc en une sorte de transposition affective, résultant à la fois de la séparation d'avec la vie ordinaire et du transfert dans un milieu plus tranquille, ce dont le premier résultat est le repos des pensées, des sentiments et des tendances. Tout ce qui dans la vie ordinaire est sous pression à cause de la multitude des préoccupations, des soucis et des travaux, tout cela est apaisé et comme détendu. Par suite les seules impressions qui s'exercent trouvent une moindre résistance. De plus, il y a un certain détachement à l'égard de ce à quoi l'on est d'ordinaire le plus attaché. Précisément parce que les

5) « Il faut dans une retraite un grand recueillement, un corps reposé et une grande confiance en la bonté de Dieu. » DUPANLOUP, p. 46. « Je ne puis retrouver la force, la lumière dont j'ai besoin que dans ce repos. » Id. 136. « Tenez-vous comme tranquille et passive... respirez la grâce de Dieu comme on respire l'air naturel, sans agitation, sans effort, sans préoccupations... Que le fond de votre retraite soit le calme dans l'abandon absolu à Dieu. » De TOURVILLE, p. 295-296.

désirs sont d'autant plus forts que les occasions de les exciter sont plus nombreuses, dans le calme de la retraite, ils s'affaiblissent et ce qui en est l'objet perd de son attirance. On se met à moins aimer ce que l'on aimait le plus auparavant et par suite l'influence ambiante devient encore plus aimable et plus pénétrante.

Si maintenant l'on tient compte de la différence entre les retraites collectives et les retraites privées, on remarque que la principale consiste dans la fréquence et la régularité des exercices et surtout dans le grand nombre des conférences données au cours de la journée. Il est facile de comprendre que cette communauté d'exercices et cette multiplicité des conférences ont pour but et pour résultat d'accentuer l'influence générale exercée sur l'individu et de la diriger dans le sens du recueillement⁶⁾. C'est pourquoi du reste rien n'est plus instamment recommandé aux retraits que le silence : toute agitation ne ferait que détourner de la prière au lieu de la favoriser⁷⁾. Dans les retraites privées au contraire, la solitude suffit pour assurer le recueillement.

2. Mais tout ceci ne constitue encore que le cadre extérieur de la retraite, ce par quoi elle agit sur ceux qui la suivent. Beaucoup plus importante est la collaboration que chacun apporte par lui-même à ce travail d'ensemble.

Or, ce par quoi chacun doit contribuer au succès d'une retraite, non seulement pour l'ensemble, mais pour lui-même, c'est, non pas, comme il pourrait sembler au premier abord, la prière, mais encore le silence. La prière ne vient qu'en second lieu et n'agit elle-même que dans le silence⁸⁾. L'atmosphère morale créée autour des retraits est déjà une atmosphère de

6) « Les réunions de prière sans esprit de prière chez les participants sont mortelles pour la prière. » En sens contraire : « J'aime (les réunions de prière) au point qu'elles m'apparaissent souvent comme le seul moyen de rendre à mes prières personnelles quelque nerf et quelque précision ». OSTERMANN, p. 32-33.

7) Cf. OSTERMANN, p. 24-25.

8) « L'Observation du silence suffit pour réformer chaque personne en particulier et même pour réformer toute une maison et tout un ordre... Que si au contraire, vous ne le gardez pas soigneusement... jamais vous ne parviendrez à être un homme de spiritualité et d'oraison. » RODRIGUEZ, II, 2, ch. 6. Cf. GROU, *Maximes*, p. 203.

recueillement, puisque tout la favorise. Mais en outre chacun doit s'imposer rigoureusement, sauf aux heures de récréation, de n'adresser la parole à autrui qu'en cas de réelle nécessité.

La raison de cette prescription n'est qu'en faible partie le souci de l'ordre et de la discipline dans une communauté, qui du reste n'est que passagère. De plus ce silence n'est pas moins nécessaire dans les retraites privées. On doit s'abstenir ainsi de toute conversation ou échange de réflexions pour « favoriser l'action de la grâce », c'est-à-dire pratiquement pour que l'on arrive au résultat demandé : le développement de la piété.

Sans doute la réflexion méditative est ainsi grandement aidée. Mais s'il ne s'agissait que de réfléchir, il n'y aurait pas besoin de s'enfermer dans une retraite; et en tout cas, il suffirait de se réserver des moments de réflexion, à peu près comme on se réserve des heures d'étude, quitte à se délasser ensuite par les conversations. L'étudiant qui travaille n'a pas besoin d'un silence aussi rigoureux ni aussi continu.

Si l'on demande ce silence à tous, c'est bien moins pour éviter à chacun des distractions provoquées par ce que d'autres lui diraient que pour l'empêcher de se distraire lui-même en exprimant ses propres pensées. Car celui qui parle beaucoup multiplie ses pensées en même temps que ses paroles. C'est en lui un va-et-vient continu, si bien qu'aucune idée, aucune impression ne se fixe ni n'agit⁹⁾. Or voilà ce qu'on demande surtout à la retraite, au recueillement et au silence : diriger soi-même sa vie intérieure, en prendre conscience, en devenir le maître. Par là nous retrouvons le trait caractéristique de la vie de piété : elle est une action agissante et non une action agie. Quelles que soient les influences subies¹⁰⁾, le sujet les accepte

9) « Le silence extérieur est très nécessaire pour cultiver le silence intérieur; et il est impossible de devenir intérieur sans aimer le silence et la retraite ». Madame GUYON, citée par SEGOND, p. 80, n. 4. « Pour que Jésus parle au fond de l'âme, il faut qu'elle soit seule et se taise. » TAULER, cité par POURRAT, II, p. 353. Cf. encore RODRIGUEZ, II, 2, p. 5-6; GROU, *Maximes*, p. 48. On pourrait du reste multiplier les citations à l'infini.

10) A commencer par celle du « directeur ». Il est très certain que normalement cette action respecte l'initiative du sujet soit pendant la retraite, soit en temps ordinaire, comme on l'a montré à propos de François de Sales (VINCENT, p. 397-438). Il ne faut pas oublier cependant que si le directeur agit sur la conscience intérieure, cette

et les veut. On le dirige, il est vrai, mais il ne se laisse pas passivement diriger, il se dirige lui-même dans le sens qui lui est indiqué, il prend à son propre compte la direction qu'on lui présente, il rend consciente et voulue l'activité qui lui est imprimée du dehors.

Il faut du reste remarquer que, ce silence étant bien plus un acte à accomplir qu'une condition extérieure à réaliser, il présente par le fait même un caractère positif. Il ne fait pas qu'écarter les obstacles: il agit directement dans le sens de la retraite et du recueillement. Il demande une volonté précise et c'est en tant qu'acte de volonté qu'il obtient ce pour quoi on l'exige. Ce rôle est important à bien comprendre, pour qu'on ne voie pas seulement dans la réglementation un moyen de livrer l'individu aux influences qui veulent s'exercer sur lui. On ne veut pas qu'il y soit livré: on veut qu'il s'y livre lui-même et qu'il soit volontairement et consciemment ce qu'on s'efforce de le faire être.

Donc le premier résultat et le plus fondamental du recueillement est de faire passer de la piété reçue, celle que l'on trouve couramment pratiquée par les chrétiens ordinaires, à la piété voulue, celle précisément que nous avons à étudier.

3. Tout en demandant un effort positif, le silence n'est cependant qu'une condition du recueillement et non le recueillement lui-même. Il nous faut aller plus avant et voir en quoi consiste exactement ce dernier.

On y a vu un acte d'attention ¹¹⁾, et c'est en effet ce qui le caractérise en premier lieu: il est une concentration de la réflexion et de la conscience sur tels ou tels points déterminés. Mais on a ajouté avec juste raison que ce recueillement n'est pas du tout le même que celui du savant qui étudie un problème ou de l'artiste qui compose une oeuvre. Ce qui l'en sépare, c'est qu'il est beaucoup plus affectif: non seulement on concentre la pensée sur un objet, mais on concentre les sentiments sur

action n'en vient pas moins du dehors. Le directeur de conscience n'est guère qu'un succédané de la règle, la remplaçant auprès du chrétien qui vit en dehors de tout monastère. Voir plus loin.

¹¹⁾ SECOND, p. 74 sqq.

l'une des valeurs ¹²⁾ présentées par l'Eglise, moins pour la mieux comprendre que pour la mieux aimer. Plus exactement, on écarte de l'objet de ses réflexions tous les désirs et toutes les affections contraires, pour que cet objet puisse susciter une affection qui prenne toute la place. Mais il faut davantage entrer dans le détail.

On sait que dans tout acte d'attention, il y a une adaptation physiologique destinée à favoriser l'effort nécessaire. Cette adaptation existe également dans le recueillement et nul ne songe à le nier ¹³⁾. Ce n'est pas d'aujourd'hui du reste que l'on a remarqué le concours qu'apportent à la piété les chants, la musique ¹⁴⁾, l'encens, etc. ¹⁵⁾, lorsqu'il s'agit des prières ordinaires — et dans les retraites ces moyens ne sont pas négligés, tant s'en faut — ainsi que le silence et le calme dont nous avons parlé ¹⁶⁾. Si donc nous observons l'effet physiologique exercé par tout l'extérieur de la retraite, par le silence auquel le retraitsant s'astreint, par sa façon de vivre pendant ces jours-là, nous pouvons remarquer que la vie physique est à la fois austère (nourriture frugale, lever matinal, confort réduit au minimum, etc.), et très reposante (aucun travail pénible, changement d'air et d'occupations, silence, promenades dans un parc, etc.) L'activité physiologique n'est ni trop molle: on serait à la merci de toutes les impressions et la conscience cesserait d'être le gardien vigilant arrêtant les pensées inopportunes, ni trop raide, car il y aurait dépense d'énergie en dehors de l'activité à produire et toute fatigue est contraire au bon effet du recueillement, en étant, par le sentiment pénible qu'elle

12) Cf. François de SALES, *Amour de Dieu*, VI, 6: « Il (Dieu) retire à soy toutes les facultés de nostre âme, lesquelles... s'arrestent en luy comme en leur objet très désirable. »

13) Cf. Saint Ignace: *Tertius modus orandi*.

14) *SECOND*, p. 73.

15) On a cru trouver dans le fait que le recueillement peut être favorisé par différentes causes extérieures une raison de penser qu'il n'y a pas « liaison effective » entre ces causes physiques et le recueillement. « On ne voit pas comment des actes aussi divers peuvent provoquer un état coenesthésique identique ». Mais des causes très diverses peuvent provoquer le même état maladif. D'ailleurs, il ne s'agit pas de réduire le recueillement à la « coenesthésie », mais de définir le ton affectif que donne au recueillement les influences subies (CHANSOU, *Prière*, p. 17).

provoque, un obstacle aux sentiments qu'on veut favoriser. L'énergie est tenue en laisse et surveillée, mais elle n'est pas dépensée: au contraire on cherche à l'augmenter. Le recueillement demande donc beaucoup moins d'efforts qu'un travail intellectuel¹⁷⁾.

Ceci se comprend très bien si nous nous rendons compte qu'il s'agit non pas de provoquer une pensée¹⁸⁾, mais de diriger l'activité physique et morale. On se place dans une atmosphère de calme et de repos¹⁹⁾ plutôt que d'effort et de travail, parce qu'ainsi à la faveur de cet état d'apaisement physiologique, on peut prendre une conscience plus claire de ce qu'on éprouve²⁰⁾, davantage de maîtrise sur ses sentiments. Surtout, l'influence reposante et religieuse du milieu ne sera pas combattue par des troubles intérieurs d'agitation ou de fatigue: les sentiments de piété recevront de l'extérieur une impulsion qui sera d'autant plus forte que cette impulsion ne rencontrera à l'intérieur rien qui lui fasse obstacle. Physiologiquement le recueillement est donc constitué avant tout par le repos²¹⁾.

17) « Si l'on savait combien le recueillement simple demande peu de travail de notre part, on serait étonné » GROU, *Maximes*, p. 126.

18) « Cette maîtrise s'exerce surtout par la pensée et au profit de la pensée » (CHANSOU, p. 18). On ne peut tout de même pas dire que la pensée d'un retraitant qui prie soit du même ordre que celle d'un mathématicien qui calcule. Du reste le même auteur est obligé de reconnaître (p. 189) que « les maîtres spirituels... sont unanimes à placer les éléments affectifs du cœur bien au-dessus des considérations intellectuelles » et que « celles-ci tendent simplement à faire naître les états affectifs ». Donc ce n'est pas la pensée qui en profite.

19) « *In silentio et quiete proficit anima devota* ». Imit. I, 20.

20) Dire que le recueillement apparaît comme « une attitude active », comme la recherche d'un « bien intérieur » (CHANSOU, p. 12-13) peut prêter à équivoque. Ce qu'il y a d'actif dans le recueillement, c'est ce par quoi il est négatif: le renoncement à la curiosité, à l'imagination, etc., mais la possession de Dieu est beaucoup plus passive: l'âme « est retenue au-dedans par un charme plus puissant que tout ce qui l'attire au dehors. » (GROU, *Maximes*, p. 123).

21) Nous ne croyons pas nécessaire de pousser plus avant l'étude du côté physiologique de la piété et du recueillement, puisque nous faisons surtout de la psychologie. Du reste la physiologie de la piété ne diffère vraiment de celle des autres sentiments que dans les états mystiques. Notons seulement en passant que si cette physiologie devient parfois anormale, cela ne prouve pas qu'elle soit forcément rabaisante. Au lieu de dire qu'elle n'existe pas, sous prétexte que l'individu reste équilibré dans sa vie pratique, il vaut mieux alors chercher en quoi elle diffère des névroses proprement dites.

4. Au point de vue proprement psychologique, nous devons remarquer en lui divers aspects.

A. D'abord tout ce qui est étranger à l'objet de l'attention à laquelle on se livre doit être écarté. C'est même en cela seulement que consiste l'effort demandé, plus ou moins difficile suivant l'habitude plus ou moins grande de chacun.

Par là le recueillement ne diffère pas, au premier abord, de l'attention ordinaire. Seulement il faut remarquer qu'il s'agit surtout d'écarter des sentiments, ce qui est facilité par le silence extérieur et le retranchement de la vie courante, comme nous l'avons vu, et ce qui serait pour ainsi dire impossible si l'on était en proie à quelque violente passion. On dit alors que l'âme est aveuglée, que le cœur est sourd à la voix de la grâce, toutes choses qui correspondent à une réalité psychologique. Par suite l'inhibition du recueillement présente ce caractère très spécial qu'elle ne refoule pas, mais qu'elle laisse s'assoupir les tendances et les sentiments, ne refoulant que les idées qui leur sont relatives. Cette inhibition est moins le fait du retraitant²²⁾ que celui du milieu extérieur dans lequel il s'est mis. Il y a en lui plus de calme que d'effort proprement dit.

B. Seulement à ce côté négatif s'ajoute un exercice positif, la direction des intentions.

Il est très recommandé d'offrir à Dieu toutes ses actions, même les plus ordinaires, et cela d'abord par une pensée générale au début de la journée, pensée qui reste implicitement attachée à ce que l'on fait et lui donne une valeur « surnaturelle »²³⁾, tant qu'elle n'a pas été formellement ou implicitement révoquée²⁴⁾ par une pensée ou un acte contraire. Mais, ajoutez-

22) Bien plus, il faut que le retraitant, dans les efforts qu'il fait, ait le moins possible conscience de faire des efforts: l'activité vise uniquement à se rendre passif. Nous en verrons de mieux en mieux la raison et le résultat à mesure que nous avancerons.

23) « Chacune de nos actions est une hostie, un encens, un cantique, un sacrifice, pourvu que nous voulions qu'il en soit ainsi. » FABER. Lire en particulier dans son *Tout pour Jésus*, le chapitre intitulé *Richesses de notre pauvreté*.

24) Il est vrai qu'on recommande fréquemment de renouveler cette intention par la pratique des « oraisons jaculatoires », qui consiste à prononcer le plus souvent possible au cours de la journée de très

t-on, cette condition, suffisante pour « surnaturaliser » les journées, est absolument nécessaire : sans elle, les efforts, même les plus pénibles, même les plus méritoires, ne compteraient pour rien.

Ainsi l'attention n'est pas seulement limitée : elle est dirigée, non pas tant sur ce que l'on fait que sur l'intention avec laquelle on le fait. Or, il est important de remarquer que cet exercice est une offrande, non un motif. Il crée donc dans l'âme une certaine disposition générale à éliminer les pensées étrangères, plus encore à préparer des désirs et aspirations, surtout à faire transformer les intentions voulues, telles qu'elles sont indiquées du dehors par les directeurs de la retraite, en des intentions proprement voulantes.

En effet, par cette pratique :

a) Tout se trouve orienté vers la piété et par conséquent vers l'idée de Dieu. Il y a désir adopté et renouvelé qui forme une volonté de plus en plus consciente de son objet. Même l'affirmation, assez choquante au premier abord, que, faute de cette direction de l'intention, les actes même les plus difficiles sont sans valeur, correspond à une réalité psychologique : comme ce sont des actes sans intention pieuse, il leur manque cette destination fondamentale par laquelle l'activité générale est utilisée pour le développement de la piété.

b) cette orientation peut d'abord être purement artificielle. Il semble tout à fait illusoire de décider une fois pour toutes que les actes seront dirigés dans un sens et de n'y plus penser. Il arrive du reste qu'une telle pratique s'accompagne d'illusions, que les auteurs spirituels ne cessent de dénoncer ; et c'est pourquoi ils recommandent de la renouveler le plus souvent possible. Mais il faut surtout remarquer qu'il s'agit d'une intention affective : il suffit donc qu'elle soit virtuelle pour qu'il y ait réellement tendance.

c) remarquons enfin que cette virtualité est psychologiquement une réalité : elle est une disposition qui se juxtapose d'abord aux dispositions affectives antérieurement établies, et

courtes formules de prières. « Aspirés donc bien souvent en Dieu, Philothée, par des courts, mais ardents eslancements de vostre coeur ». François de SALES, *Introd.*, II, ch. 13.

on la juxtapose pour qu'elle fasse tache d'huile et gagne de proche en proche l'ensemble de la vie. Par le fait même qu'on la rend consciente aussi souvent que possible, on lui donne un pouvoir de rayonner, pouvoir facilité du reste par le recueillement extérieur et le calme intérieur. Ce n'est pas une idée abstraite, qui très facilement pourrait prendre place dans l'esprit sans que la vie morale s'en ressente: c'est un désir général d'agir pour Dieu, désir qui colore toute la vie de ce ton affectif. Il se fait comme une sorte d'inoculation dans l'âme du principe surnaturel, destiné à immuniser contre l'amour de soi, puis à l'éliminer. Aucun directeur spirituel ne conviendra que cela suffise pour arriver à une forte piété et tous n'y voient qu'un commencement; mais c'est un commencement nécessaire, parce que c'est grâce à cette direction générale de l'affectivité que commence à s'opérer le transfert qui constitue la vie de piété.

C) En conséquence s'établit ainsi dans l'âme une certaine « préperception » affective ou *préaffectivité*, qu'on appelle en termes de spiritualité la « bonne volonté » et qui consiste en ceci:

a) ne rien vouloir, ne rien désirer qui puisse faire obstacle à la grâce, n'avoir aucun sentiment auquel on ne soit disposé à renoncer s'il le faut, se mettre à l'égard de tout ce qui n'est pas la piété en état de parfaite indifférence, n'ayant nulle préférence entre la maladie et la santé, la joie ou le malheur²⁵⁾, et enfin ouvrir l'âme à toutes les suggestions pieuses qui peuvent lui venir du dehors, pour être d'avance disposé à les accueillir.

b) faire ensuite un peu plus: commencer par sacrifier quelque chose, si peu que ce soit, à la piété et rendre ainsi plus effective cette orientation générale de l'activité psychologique, en commençant à réaliser quelques retranchements, même fort insignifiants par leur objet, pour asseoir cette bonne volonté sur une volonté proprement dite.

Or quelle est la portée de cette attitude psychologique? Au premier abord, elle semble assez vide, puisque l'essentiel de la bonne volonté est de vouloir sans trop savoir ce que l'on veut,

²⁵⁾ C'est le second degré d'humilité, auquel saint Ignace veut qu'on parvienne, pour que toute retraite soit efficace.

de faire des efforts pour faire des efforts, de quelque nature qu'ils soient. Mais c'est justement ce que nous pouvons y remarquer d'intéressant : c'est une tendance qui se fortifie et s'affirme, si l'on peut dire, à vide. Au lieu d'aller de l'objet du désir au désir lui-même, comme il se produit dans la vie ordinaire, on détache les désirs de leur objet habituel, pour préparer un désir sans objet précis, qui s'attachera ensuite à l'objet présenté du dehors à ce désir. On organise dans l'âme une base affective pour ensuite y attacher certaines valeurs, de façon que celles-ci soient adoptées, non pas parce qu'elles ont de la valeur, mais parce qu'on s'est d'avance disposé à aimer la valeur qui leur est attribuée par le milieu éducatif. Sans doute, dans cette prédisposition, il y a plus de non-volonté que de volonté proprement dite ; mais c'est par là qu'elle prépare la vie de piété avec ses efforts d'abnégation et tout son amour pour les choses sur-naturelles.

Ainsi cette attention volontaire d'ordre affectif qui constitue l'essentiel du recueillement, est une prédisposition destinée à provoquer une attention spontanée, également d'ordre affectif, lorsqu'au cours de la retraite et des méditations se présenteront devant l'esprit tels ou tels objets conformes aux « prédésirs », si l'on peut dire, installés dans l'âme. On supprime ce qui pourrait en détourner en supprimant tout autre intérêt ; plus exactement on choisit une certaine manière de s'attacher pour rendre plus attachant ce dont on va s'occuper. C'est comme une sorte d'abstraction sentimentale portant sur la vie affective et consistant à déterminer une direction unique des sentiments vers les choses ²⁶⁾ de la piété.

²⁶⁾ C'est précisément parce qu'il s'agit de valeurs qu'il est absolument inexact de dire que « le concept demeure toujours un élément intégrant de l'oraison » (CHANSOU, p. 200), si l'on entend par là le concept abstrait pris indépendamment de tout caractère affectif. Non seulement l'oraison mystique est un « état dépouillé de tout concept intellectuel », puisque ce dépouillement est la caractéristique de la « nuit obscure », mais même l'oraison ordinaire prend son point d'appui dans l'affectivité, non dans l'intellectualité. « J'aime mieux sentir la componction que de savoir sa définition. »

II

Si intense que soit le recueillement au cours d'une retraite, il n'est que la préparation à un recueillement plus intense encore, celui de l'oraison²⁸⁾. C'est là en effet l'exercice principal, celui par lequel on entre vraiment dans la vie de piété. Il y a sans doute une forme d'oraison assez incomplète qui est plutôt simple méditation²⁹⁾, avec ou sans lecture. Mais il vaut mieux étudier tout de suite l'oraison proprement dite.

Les méthodes proposées sont nombreuses³⁰⁾. Les princi-

28) On sait que l'oraison est un exercice de piété relativement récent qui ne remonte guère au delà du seizième siècle. (Cf. VINCENT, *Fr. de S.*, p. 291, n. 1. POULAIN, p. 41 sqq.). Même chez les grands ordres religieux, on ne découvre que la prière liturgique, que certains ont appelé oraison diffuse et dans laquelle l'affectivité était provoquée sans aucun plan ni sans se rattacher à des idées précises (Cf. BUTLER, p. 66 sqq.), ou bien de la méditation avec lecture, ce que saint Bernard appelait « la considération » (BERLIERE, p. 193). Cette méditation a du reste été assez souvent regardée comme une recherche de la vérité, en particulier par Richard et Hughes de Saint-Victor (BARUZI, p. 384). Notons enfin que si l'on s'est mis dans les monastères à réserver des heures spéciales pour l'oraison, ce fut à cause des « plus grandes distractions que peuvent occasionner les emplois des moines et de tous les religieux de nos jours » (BUTLER, p. 318). A plus forte raison lorsqu'il s'agit de personnes vivant dans le monde, cette oraison est apparue comme le succédané nécessaire de l'office liturgique. C'est du reste autant et plus pour les gens du monde que pour les religieux que furent créées les méthodes, en particulier celle de François de Sales. Cf. MONTMORAND, p. 89-91.

29) Cf. TANQUEREY, p. 429.

30) Il n'est pas inutile d'exposer au moins dans leurs grandes lignes l'essentiel de ces différentes méthodes.

Méthode de saint Ignace.

Elle comporte trois temps:

1) une Préparation: a) d'abord une prière pour obtenir le succès de l'oraison,

b) puis un premier prélude ou « composition du lieu »: on se représente en imagination les circonstances du mystère ou un symbole de la vérité à méditer.

c) un deuxième prélude: nouvelle prière pour demander à Dieu la grâce en rapport avec le sujet proposé.

2) la Méditation, divisée en plusieurs points pour exercer:

a) la mémoire, afin de se rappeler les faits ou motifs,

b) l'intelligence, afin de les mieux comprendre,

c) la volonté, afin d'exciter les sentiments et de prendre des résolutions.

3) la Conclusion, dans un colloque ou prière à laquelle on ajoute un examen de la façon dont la méditation s'est faite.

En plus de cette méthode générale, saint Ignace indique différents procédés pour fixer la pensée et les affections:

pales. sont celles de saint Ignace, de saint François de Sales et de M. Olier, toutes les trois élaborées au moment où la piété

a) contemplation d'un événement de la vie du Christ, de la Vierge ou des saints,

b) Application successive des cinq sens au sujet de la méditation,

c) réflexion sur chacune des paroles d'une prière, le *Pater*, l'*Ave*, etc.

Méthode de saint François de Sales.

Elle est en somme une simplification de celle de saint Ignace et comporte quatre parties:

1) une préparation: mise en la présence de Dieu, prière et choix du sujet.

2) une partie cognitive ou considération du sujet, laquelle doit être plus réflexive qu'imaginative.

3) une partie affective pour ramasser les sentiments sur une même idée.

4) une partie résolutive ou résolution, aussi précise que possible, avec un « bouquet spirituel », détail qui a été dans la suite adopté par tous les auteurs spirituels.

Méthode de M. Olier.

La préparation consiste à renoncer à ses propres intentions pour demander à Dieu de prier selon lui, de leur substituer ses inspirations et pour se livrer à l'esprit de Jésus. C'est donc une sorte de désappropriation affective.

L'oraison elle-même comporte trois parties:

a) l'adoration: à propos du mystère proposé, on considère la toute-puissance et la transcendance divine pour provoquer le respect et sentir très fortement combien l'homme est loin de Dieu.

b) la communion ou participation avec Dieu: on essaie de faire pénétrer le plus réellement et le plus profondément possible les pensées et sentiments qui viennent de Dieu.

c) la coopération ou résolution: « correspondre et coopérer fidèlement à la grâce qu'on aura reçue », c'est-à-dire adhérer personnellement au résultat de la communion et en tirer les conséquences pratiques.

L'oraison est ainsi un total « abandon de soi au Saint-Esprit » (OLIER, *Cat.*, p. 185-194).

On peut dire que saint Ignace part de l'homme pour l'élever vers Dieu, tandis que M. Olier part de Dieu pour le faire descendre vers l'homme. Le premier est plus psychologique, et par suite quelque peu mécanique. Le second s'appuie sur les considérations dogmatiques qu'il transforme en affections et est beaucoup plus doctrinal. Si l'un forme des croyants, hommes d'action contribuant par là à l'influence sociale du christianisme, l'autre forme des hommes de doctrine, contribuant à l'établissement dogmatique de la foi. François de Sales, lui, forme surtout des âmes pieuses, pour lesquelles domine les affections de piété.

Ajoutons ce détail: les uns et les autres recommandent de choisir le sujet d'oraison la veille au soir, d'y penser avant de s'endormir de façon que le sommeil lui-même contribue à sa préparation et d'y penser aussi dès le réveil. Cf. RODRIGUEZ, I, 5, ch. 22; TANQUEREY, p. 442.

s'est détachée de la liturgie pour devenir une méthode de spiritualité plus exclusivement intérieure³¹⁾. Les autres en sont des variantes. Du reste les auteurs de ces méthodes, comme ceux qui les enseignent, sont les premiers à reconnaître qu'elles ne sont toutes que des adjuvants pour ceux qui commencent à faire oraison et non des moyens nécessaires, que leur but principal est d'apprendre à s'en passer, enfin qu'en s'en servant, on ne doit pas du tout s'y astreindre rigoureusement, mais laisser au contraire une très large place à l'initiative³²⁾. Par suite ce n'est pas le détail de ces méthodes qui importe, mais ce qu'il y a en elles de général.

La première remarque que l'on doit faire, c'est que l'oraison commence toujours par une prière faite à Dieu, d'abord pour se mettre en sa présence, ensuite et surtout pour obtenir la grâce de bien faire oraison. On établit ainsi en soi un sentiment analogue, toutes proportions gardées, à celui de l'enfant qui se sent surveillé, sentiment qui met obstacle aux autres sentiments et donne à l'activité générale un ton affectif particulier: la joie de sentir que Dieu voit ce qu'on fait pour lui³³⁾. D'autre part on développe la conscience qu'il s'agit d'une chose difficile

³¹⁾ Il est à remarquer que les tentatives de mettre l'oraison à la portée de tout le monde furent d'abord suspectes d'illuminisme et condamnées par l'Inquisition. Témoin Louis de Grenade. Le souci de l'orthodoxie l'emportait sur celui de la piété individuelle. Il fallut la méthode très sûre de saint Ignace pour que l'oraison devint populaire et acceptée. Cf. POURRAT, III, p. 145.

³²⁾ « Ne vous amusez point au temps de l'oraison à vouloir savoir ce que vous faites et comme vous priez, car la meilleure prière ou oraison, c'est celle qui nous tient si bien employés en Dieu que nous ne pensons point en nous-mêmes, ni en ce que nous faisons... Le vray amour n'a guère de méthode. » François de SALES, *Lettres*, XVIII, p. 239. — Cf. TANQUEREY, p. 452.

³³⁾ « Pour vous mettre en la présence de Dieu, je vous propose quatre principaux moyens... Le premier gît en une vive et attentive appréhension de la toute présence de Dieu... Bien que la foi nous avertisse de sa présence, si est-ce que ne le voyant pas de nos yeux, nous nous en oublions bien souvent et lors nous nous comportons comme si Dieu était bien loin de nous... Le second moyen est de penser... qu'il est très particulièrement en votre coeur et au fond de votre esprit... Le troisième moyen, c'est de considérer notre Sauveur, lequel en son humanité regarde dès le ciel toutes les personnes du monde... La quatrième façon consiste à se servir de la simple imagination, nous représentant le Sauveur en son humanité sacrée ». Fr. de S., *Introd.*, II, ch. 3.

à faire et surtout d'un résultat qu'on ne peut absolument pas obtenir, si Dieu n'y aide pas. En effet, précisément parce que l'exercice est surtout affectif, le résultat dépend des dispositions physiologiques et psychologiques de la sensibilité, lesquelles, extrêmement complexes, sont en dehors de notre volonté. On est donc bien moins maître du résultat que dans un exercice intellectuel quelconque, pour lequel le succès dépend surtout de l'effort d'attention. De plus cette prière n'est pas une simple formule: elle est une demande exprimant un désir réel, et par suite elle fortifie ce désir ³⁴⁾, le rend plus ardent, développe l'estime de l'oraison. Enfin et surtout, si l'on ne réussit pas, on l'attribue soit à ses mauvaises dispositions, soit à une prière mal faite; et si l'on réussit, on l'attribue à la bienveillance de Dieu qui a donné la grâce, purement gratuite du reste, de ce succès. Ainsi, dès le début, tout se trouve orienté de façon à détourner de soi l'affectivité et à la tourner vers la grâce ou vers Dieu.

Ensuite on s'exerce à la réflexion ou méditation sur le sujet que l'on s'est proposé, soit d'une façon soit de l'autre. Cette partie est plus exclusivement d'ordre intellectuel: c'est la fixation de l'attention. Encore faut-il prendre garde qu'on cherche à fixer cette attention, non pas sur le sujet lui-même, mais sur l'intérêt qu'il présente par rapport à la piété. Toute méditation qui se tournerait en une étude d'une question est une méditation plus dangereuse qu'utile, précisément parce que l'affectivité en serait absente. Il ne s'agit pas du tout de savoir ou de s'instruire ³⁵⁾: il s'agit d'aimer davantage ce que l'on sait ³⁶⁾. Et si l'on fait appel à l'imagination et à la mémoire,

³⁴⁾ « L'âme acquiert comme une brusque notion de son besoin et dans cette vision soudaine elle se tend vers la prière. L'oraison va s'engendrer du désir et le désir va s'accroître de l'oraison. » VINCENT, *Fr. de S.*, p. 309.

³⁵⁾ « Non seulement la réflexion n'est pas prière, mais encore laissée à son mouvement naturel, elle contrarie la prière. » BREMOND, *Ascèse*, p. 402.

³⁶⁾ « Bien que pour l'ordinaire la considération doit précéder les affections et résolutions, si est-ce néanmoins le saint Esprit vous donnant les affections avant la considération, vous ne devez pas chercher la considération, puisqu'elle ne se fait que pour esmouvoir l'affection » *Fr. de S., Intro.*, ch. 8. Cf. VINCENT, *Fr. de S.*, p. 323-325; RODRIGUEZ, I, 5, ch. VIII.

c'est moins pour rappeler des données d'un problème que pour rendre plus présentes et plus sensibles ³⁷⁾ les conclusions de ce qui n'est pas du tout un problème. Cela est d'autant plus vrai que les auteurs recommandent de passer sur les réflexions qui ne soulèvent aucune affection ³⁸⁾, de s'arrêter au contraire sur celles qui provoquent une émotion quelconque ³⁹⁾. Ainsi au lieu d'avoir comme premier devoir de se défier de son affectivité pour ne pas s'attacher plus à ce qui plaît dans une question qu'à ce qui nous est indifférent, comme il en est dans toute étude scientifique, c'est au contraire ce qui touche, ce qui émeut qui doit être surtout considéré ⁴⁰⁾. La raison en est que d'une part on veut connaître une donnée telle qu'elle est, indépendamment de soi, et que d'autre part, c'est sur l'affectivité ⁴¹⁾ que porte l'attention, pour qu'on devienne tel qu'on veut devenir.

³⁷⁾ De là le rôle important du symbolisme dans les méditations pieuses. Chaque fait est une occasion de réflexions et de sentiments. Et ce symbolisme s'exprime dans l'idée si fréquente chez les auteurs ascétiques que les mystères de la foi sont sources de grâces. Cf. M. OLIER, *Cat.*, p. 121: « Chaque mystère a acquis à l'Eglise... diversité d'états et de grâces particulières que Dieu répand dans les âmes... et plus ordinairement dans le temps de la solennité de ces mystères » (parce qu'ils sont alors sujets des oraisons).

³⁸⁾ Parfois même sur toute réflexion: « Réjouissez-vous de la pauvreté de vos lumières, parce que c'est en quelque façon ce qui vous rend plus capable de devenir un homme d'oraison. » P. GUILLORÉ, cité par BREMOND, *Ascèse*, p. 404.

³⁹⁾ « Si étant dans l'oraison, votre cœur se sent attaché à la simple présence du bien-aimé, vous ne passerez point plus outre, ainsi vous vous arrêterez à cette présence; que si au contraire, vous ne vous sentez pas attachée à cette présence, bien que toutefois vous y soyez, vous méditez doucement le point que vous aurez disposé. » Fr. de SALES, *Lettres*, p. 351. « Si j'éprouve dans un point de la méditation les sentiments que je voulais exciter en moi, je m'y arrêterai et m'y reposerai, sans me mettre en peine de passer outre, jusqu'à ce que mon âme soit pleinement satisfaite. » Saint IGNACE.

⁴⁰⁾ Il est important de remarquer dès maintenant que si l'on pense à soi, c'est à ce que l'on est et pas du tout au fait qu'on l'est, à ce qu'on éprouve et pas du tout à la conscience de l'éprouver. Au contraire, dans l'oraison, il ne faut pas du tout se préoccuper de son état. « La meilleure prière ou oraison, c'est celle qui nous tient si bien employés à Dieu que nous ne pensons pas en nous-mêmes ni en ce que nous faisons. » Fr. de SALES, *Lettres*, p. 188. « Dans l'oraison, dès que vous aurez l'esprit inquiet de lui-même ou de ses affaires, vous tournerez bride, vous planterez là l'esprit et vous direz simplement à Notre-Seigneur que vous l'aimez telle que vous êtes... vous ne voulez n'en savoir de vous, ni ceci ni cela, vous voulez vous contenter bonnement de lui dire que vous l'aimez. »

⁴¹⁾ C'est pour cela que l'oraison la plus simple, comme celle qui consisterait à n'avoir qu'une seule pensée très affective, est très supé-

On passe ensuite au corps de l'oraison. Si l'on suit saint Ignace, on applique successivement la mémoire, l'intelligence, la volonté⁴²⁾. On est en effet plus maître de son activité intellectuelle que de ses dispositions affectives. Les réflexions que l'on fait n'en ont pas moins pour but de provoquer, sinon des émotions, qui sont utiles sans doute, mais nullement nécessaires, au moins des tendances. C'est pourquoi on évoque toutes sortes de motifs pour les changer en mobiles.

Saint François de Sales au contraire veut qu'on excite les affections après avoir réfléchi sur le sujet. Mais c'est toujours dans le même but : arriver à des résolutions et les soutenir par tous les moyens. Quant à M. Olier, il demande que les considérations soient une « adoration » et qu'on les fasse suivre d'une « communion », c'est-à-dire qu'elles conduisent à une pensée pénétrée de respect et d'amour. Ainsi de toutes façons il y a réflexion et sentiment.

Ces réflexions doivent être aussi précises que possible, d'une précision qui consiste, non dans l'exactitude, mais dans la vivacité des images et souvenirs. Saint Ignace surtout réclame cette vivacité⁴³⁾, pour que les images soient le plus possible capables d'accrocher, si l'on peut dire, les sentiments et les résolutions. Aussi conseille-t-il instamment d'entrer dans le détail⁴⁴⁾. Saint François préfère laisser un peu dans l'ombre l'imagination pour s'attacher aux affections, afin d'entraîner les résolutions et la volonté⁴⁵⁾.

rieure à celle où l'on ferait des réflexions approfondies ou complexes. Voir les exemples présentés par RODRIGUEZ, I, 5, ch. 19.

42) RODRIGUEZ, I, v, ch. 7.

43) C'est ce qu'il appelle la « fabrication du lieu » : reconstituer en imagination tous les détails sensibles de ce sur quoi l'on médite. En voici un exemple pour la méditation de l'enfer : « Dans le premier point, je verrai des yeux de l'imagination ces feux immenses... Dans le deuxième, j'entendrai, à l'aide de l'imagination, les cris, les clameurs... Dans le troisième, je me figurerai que je respire la fumée. Dans le quatrième, je m'imaginerai goûter intérieurement... Dans le cinquième, je toucherai ces flammes vengeresses... » C'est du reste pour cela que la méditation suivant la méthode ignacienne a contribué beaucoup aux développements de certaines dévotions ayant pour objet la personne du Christ, de la Vierge ou tel ou tel trait se rapportant à elles : à force de considérer imaginativement ces détails, on a fini par les hypostasier.

44) Cf. RODRIGUEZ, I, 5, ch. 16.

45) Cf. VINCENT, *Fr. de S.*, p. 317-319.

Une grosse difficulté, il est vrai, se présente très souvent : ce sont les distractions⁴⁶⁾. S'il s'agissait d'un travail intellectuel proprement dit, elles ne pourraient qu'avoir un effet très funeste. Dans l'oraison l'inconvénient est atténué, pourvu qu'elles soient involontaires : il ne faut pas s'en inquiéter⁴⁷⁾, parce que ce qui compte, ce ne sont pas les succès, mais l'effort. Bien plus, elles peuvent être très utiles, en faisant prendre conscience de la difficulté qu'on a de prier et en portant par suite l'âme à s'humilier⁴⁸⁾.

Remarquons encore cette différence d'avec la réflexion ordinaire. Celle-ci arrête les idées au seuil de la conscience, pour en examiner la valeur et ne les laisser pénétrer qu'après les avoir pesées et jugées. Dans l'oraison, les pensées se présentent d'abord avec un laissez-passer certifié de l'extérieur, soit le livre dont on se sert, soit la parole de celui-ci qui dirige l'oraison, soit l'instruction théologique que l'on a. Elles peuvent et doivent entrer et il s'agit de leur faire visiter toute la vie intérieure pour qu'elles en prennent possession, de la même façon que le nouveau titulaire d'un emploi prend possession de tous ses instruments de travail. Ou, si l'on préfère, suivant l'expression de W. James, au lieu de couper les franges de cette idée, on les allonge pour les rattacher au reste. C'est au contraire de ses propres idées que l'on coupe les franges, de façon à leur substituer celles de l'oraison. Non pas qu'il y ait association de sentiments : l'expression ne serait pas juste, car les sentiments ne sont pas des choses qui s'associent : il y a production de nouveaux états sentimentaux tels qu'au lieu de partir de soi pour se diriger vers un objet qui se présente, ils partent d'un objet qui est présenté pour s'en remplir soi-même⁴⁹⁾.

46) Cette difficulté se présente surtout pour les débutants. A la longue, l'attention devient de plus en plus facile et spontanée, à mesure que les considérations pieuses conquièrent une place de plus en plus grande dans la vie spirituelle. C'est pour vaincre cette difficulté que l'on conseille de prendre un livre. (Cf. Sainte THERÈSE, *Oeuvres*, I, p. 73) ou de réciter des prières vocales (RODRIGUEZ, I, 5, 22).

47) TANQUEREY, p. 422.

48) Cf. RODRIGUEZ, I, 5, ch. 19.

49) Notons en passant la différence d'avec la rêverie. Là non plus, on ne coupe pas les franges des images ou des sentiments ; au contraire on les laisse se répandre ; mais c'est la jouissance qui dirige

Viennent ensuite les affections: on s'installe au coeur de ce que l'on médite; on n'y apporte rien de soi; ou plutôt, après s'être vidé soi-même, on l'installe en soi, non pas tel qu'il est, mais tel que l'on croit qu'il est, pour mieux croire qu'il est ainsi et le mieux aimer. Peut-être pourrait-on rapprocher cette méditation de l'intuition bergsonnienne, qui est un effort de sympathie avec ce que l'on étudie: seulement, au lieu d'adapter sa pensée à un objet, on dirige son affectivité suivant une pensée⁵⁰). On crée ainsi en soi une base affective et inclinative qui fait que la valeur proposée devient une valeur aimée. Notons du reste qu'il n'est nullement nécessaire d'avoir des affections senties⁵¹): il suffit qu'elles soient voulues. Qui plus est, les premières ont ce danger de donner l'illusion qu'on a fait vraiment oraison, alors qu'en réalité on a éprouvé une émotion de nature passagère, et par suite de développer une certaine complaisance, soit à l'égard de la jouissance qu'on y a trouvée, soit à l'égard de sa propre capacité à faire oraison⁵²).

La troisième partie de l'oraison consiste à rassembler en un tout unique des images et réflexions pour les synthétiser dans une résolution⁵³) aussi précise que possible⁵⁴). Ainsi l'on arrive à l'un des résultats de l'oraison: la création d'une ten-

le choix de celles auxquelles on s'attache, tandis que dans l'oraison, on choisit celles auxquelles on doit s'attacher, non pas pour le plaisir qu'elles procurent, mais pour la valeur qu'elles ont ou qu'on veut leur attribuer.

⁵⁰) C'est la prédominance des affections intuitives sur le raisonnement qui constitue ce que le P. Poulain appelle l'oraison de simplicité. Il fait remarquer très justement que cette oraison ressemble à des actes très naturels, la pensée de la mère vers son enfant, de l'ami vers son ami, etc. (p. 9-14; 48 sqq.).

⁵¹) Cf. RODRIGUEZ, I, 5, ch. 18.

⁵²) Aussi bien doit-on juger de l'oraison affective d'après le profit moral qui en résulte. POULAIN, p. 34.

⁵³) « Il ne faut pas... s'arrêter tant à ces affections générales que vous ne les convertissiez en des résolutions spéciales et particulières pour votre correction et amendement » (*Introd.*, II, ch. 6). Par là l'oraison se distingue de la manie de s'analyser, par laquelle on fouille dans le contenu de la conscience sans se fixer à rien. L'oraison au contraire doit se fixer. C'est pourquoi, au lieu d'être une source de pessimisme (GODFERNAUX, p. 123), elle est source de force.

⁵⁴) De préférence à exécuter le plus tôt possible. Cf. VINCENT, *Fr. de S.*, p. 339-340. — Remarquons que cette précision est demandée surtout aux débutants. Plus tard avec l'oraison de simplicité, on vise

dance, laquelle peut n'être pas durable, mais se fortifiera de plus en plus à mesure que la résolution sera de plus en plus fréquemment renouvelée. Du reste ce renouvellement finit par rendre capable d'éprouver des émotions plus ou moins pénibles lorsque ces résolutions sont violées, ce qui contribue encore à augmenter la force de la tendance.

Mais il faut bien remarquer que ces résolutions elles-mêmes doivent se tourner en prière : il s'agit moins pour celui qui fait oraison de former en lui des décisions efficaces que de soutenir cette efficacité par la demande qu'il en adresse à Dieu. On doit avant tout sentir son incapacité à les tenir, et prendre toute son énergie, non pas en soi, mais en Dieu. C'est du reste pour cela que les résolutions manquées contribuent elles aussi au succès de l'oraison.

Nous avons vu que la méthode sulpicienne, au lieu de se hausser vers Dieu, en adaptant sa vie spirituelle aux préceptes de la piété, essaie de se placer d'emblée en Dieu, c'est-à-dire dans la conception des choses divines, telle qu'elle est présentée par la doctrine, pour en voir la grandeur et pour entraîner, par l'admiration, la sensibilité et la volonté. Elle fait donc un appel plus grand encore, si possible, à la grâce et elle s'efforce de réaliser simplement la correspondance à cette grâce. Il y a moins d'activité personnelle, mais plus de soumission à Dieu. En ce sens, elle est beaucoup plus surnaturelle : on sent davantage que l'activité vient de Dieu, non de soi. C'est pourquoi il y a, non pas exercice des facultés, mais d'abord adoration pour sentir la valeur de ce sur quoi l'on médite, communion pour en réaliser la base affective et émotionnelle, coopération pour en réaliser la base inclinative.

L'une et l'autre aboutissent au même résultat : destruction de tous les sentiments qui mettent le moi au centre de la vie spirituelle. L'oraison est donc un transfert, non pas des valeurs, qui sont les mêmes pour l'âme pieuse qui fait oraison et le croyant qui ne la fait pas, mais de la base affective que l'on enlève aux valeurs personnelles, mêmes inconscientes, pour l'appliquer aux valeurs divines. Son but essentiel est le déta-

surtout à donner une force plus vive aux tendances pieuses, par le développement intense de l'affectivité. Cf. POULAIN, p. 29.

chement. C'est d'ailleurs pour cela qu'on l'appelle très justement un exercice d'amour⁵⁵⁾.

C'est encore pour cela qu'elle est effort plus qu'émotion. L'oraison faite en état de sécheresse, c'est-à-dire celle qui ne provoque aucune affection sentie, n'en est pas moins une bonne oraison⁵⁶⁾, parce qu'elle est un effort contre les tendances adverses. Seulement cet effort n'est pas du tout un effort de pensée⁵⁷⁾.

Notons enfin les derniers détails de l'oraison :

a) l'examen sur la façon dont on a réussi pour découvrir les causes d'insuccès⁵⁸⁾, en particulier celles des distractions, et se pénétrer ainsi de la conviction de sa propre impuissance, ce qui assure encore plus fortement le transfert.

b) une dernière prière pour demander que ce transfert se fasse réellement et soit durable, prière qui est à la fois la conséquence, l'expression et le moyen de la confiance en Dieu et de la défiance de soi.

c) un « bouquet spirituel »⁵⁹⁾, phrase prise ordinairement dans les auteurs spirituels, les Livres saints ou l'*Imitation* et servant à rappeler au cours de la journée les pensées et sentiments que l'on a eus, pour continuer l'irradiation des résultats de l'oraison dans l'ensemble de la vie.

Bien entendu, tout ceci ne concerne que l'oraison ordinaire ou méditative, non les états d'oraison, contemplation, oraison

55) SAUDREAU, *Mannuel*, p. 198.

56) Elle est même parfois meilleure encore : « Les personnes qui reçoivent de très grandes consolations dans l'oraison... ensuite dans les grandes occasions sont faibles et se laissent facilement vaincre à la tentation » (RODRIGUEZ, I, 2, ch. 10). Et puis il vaut toujours mieux ne pas savoir si on a bien fait oraison (*Ibid.*, I, 5, ch. 19). — Cf. TANQUEREY, p. 589.

57) C'est pourquoi ceux qui progressent le plus vite dans l'oraison sont « ceux qui, comme Sainte Thérèse, ont peu de mémoire et d'imagination », « les âmes simples et sans lettres », « les natures aimantes », « les femmes » qui « au lieu de faire de longs raisonnements à propos d'une idée... ont une heureuse facilité à rester sous son impression. » POULAIN, p. 20.

58) Mais non pour retenir ce qu'on a pensé : « Je ne crois pas qu'il faille s'occuper de son oraison jusqu'à l'écrire » BOSSUET, *Lettres*, I, 9.

59) L'idée en remonte à François de Sales, Cf. VINCENT, *Fr. de S.*, p. 342.

de quiétude, extase, union mystique, etc., beaucoup plus compliqués, mais en dehors du cadre que nous nous sommes fixé ⁶⁰⁾.

En conclusion, il faut bien prendre garde de ne pas voir dans l'oraison un exercice d'entraînement de la pensée ou de la volonté. On a voulu en utiliser les méthodes en vue de la formation de l'énergie morale et sans doute on en avait le droit. Mais on fait alors tout autre chose que l'âme pieuse qui fait oraison. Pour celle-ci les réflexions et résolutions ne sont qu'un moyen, mais son but essentiel est l'abandon, puisque les efforts positifs qu'elle accomplit ont pour objet, non pas de produire tels ou tels résultats, mais de se rendre capables d'accepter en soi tels ou tels effets. L'oraison place le sujet qui prie devant des objets de piété, non pas pour qu'il en prenne possession, mais au contraire pour qu'ils prennent possession de lui. Elle est une prière, moins parce qu'elle est une demande, que parce qu'elle dispose à recevoir. Elle ne forme pas, elle assouplit pour rendre capable d'être formé. C'est pourquoi par elle-même, elle est plus encore mystique qu'ascétique. Il faut donc en juger d'une manière toute différente de ce que l'on jugerait un exercice de l'intelligence ou de la volonté.

III

Un autre exercice important des retraites et en général de la vie de piété, plus important même en un sens que l'oraison ⁶¹⁾, puisque la maladie dispense de celle-ci, mais non de celui-là ⁶²⁾, c'est l'examen de conscience ⁶³⁾, soit l'examen journalier au moment de la prière du soir, soit plus encore l'examen parti-

⁶⁰⁾ Notons simplement que l'on ne doit ni résister à l'attrait que l'on peut éprouver pour ces formes supérieures de l'oraison, ni faire d'efforts pour y arriver, si l'on n'y parvient spontanément. C'est pourquoi elles sont en dehors de l'« ascétisme » religieux à proprement parler. Cf. POULAIN, p. 37, 52-55.

⁶¹⁾ RODRIGUEZ, I, 7, ch. I.

⁶²⁾ GUIBERT, *La piété*, p. 360.

⁶³⁾ Rappelons que l'exercice en est très antérieur au christianisme puisqu'on le trouve dans l'école pythagoricienne. Seulement le christianisme en a fait un exercice de piété, au lieu d'un exercice de culture morale.

culier, portant sur tel ou tel point spécial, avec le bilan des efforts et des manquements, comme le conseille saint Ignace⁶⁴), ou par une série de questions que l'on se pose suivant la méthode sulpicienne établie par M. Tronson.

Pour bien en comprendre la portée psychologique et religieuse, il est utile de comparer ces examens avec l'étude qu'un écrivain, par exemple, fait de son oeuvre, afin d'y découvrir les imperfections, défauts et lacunes, avant de la livrer à l'impression.

D'un côté comme de l'autre, on pose en principe qu'il faut se défier de ses propres appréciations. Par suite on s'examine, non pas d'après ce qui plaît ou déplaît, mais d'après ce qui est bien ou mal. De plus il s'agit ici et là d'un examen de valeurs : non seulement on regarde ce qui est fait et ce qui n'est pas fait, les actes et les omissions, mais on juge pour savoir ce que valent les uns et les autres. Enfin le but est le même ; rectifier et perfectionner. Seulement les ressemblances s'arrêtent là : si on y regarde de plus près, un grand nombre de différences se présentent qui font de l'examen de conscience quelque chose de très original.

D'abord la défiance de soi qui est au principe, s'inspire de motifs tout à fait différents. D'une part on sait qu'instinctivement l'homme est à l'égard de lui-même partial et qu'il doit, pour se bien connaître et pour bien juger ce qu'il fait, se défier du désir qu'il a d'être content de lui. D'autre part, il faut aller plus loin et se bien convaincre que tout jugement favorable est non seulement suspect de partialité, mais franchement mauvais, parce que favorable : se bien juger est toujours nuisible à la piété. Ainsi le but de l'examen de conscience n'est pas la connaissance de soi, mais celle de ses fautes et défauts. Il est d'abord un exercice de sincérité et de sévérité envers soi-même ; mais il est surtout un exercice d'humilité pour détruire en soi

⁶⁴) RODRIGUEZ, I, 7, ch. 4; MONTMORAND, p. 84; TANQUEREY, p. 303; VINCENT, *Fr. de S.*, p. 369. Ce dernier fait remarquer que Saint François attache moins d'importance que Saint Ignace à cet exercice, parce qu'il est plus cognitif qu'affectif. La vérité est que pour lui, comme pour la piété franciscaine (cf. p. 372), cet examen fait trop penser à soi.

toute estime de soi⁶⁵⁾. Nous avons pu remarquer ce trait dans les formules de la prière du soir et dans l'acte de contrition: il est beaucoup plus accentué dans cette pratique. C'est du reste pour cela que saint François de Sales ne veut pas qu'on en fasse une étude de soi⁶⁶⁾.

En second lieu cet examen est suivi de jugements de valeurs: il ne suffit pas de constater ses fautes, on doit surtout les apprécier comme fautes. Ce point est beaucoup plus important, puisqu'il est le but même de l'examen⁶⁷⁾. Bien plus, il n'est pas nécessaire de remarquer toutes ses fautes, pourvu qu'on sente intensément celles que l'on remarque. Aussi conseille-t-on à l'âme pieuse de porter son attention seulement sur ce qu'il y a de plus important. Mais il est capital que devant ses fautes ainsi constatées, elle s'humilie⁶⁸⁾.

Précisons encore la différence: un artiste souffrira d'un défaut de son oeuvre, surtout s'il se rend compte d'une tendance mauvaise qu'il n'arrive pas à corriger en lui. Cette souffrance n'est pas nécessaire chez l'âme pieuse. Nous verrons plus loin que si elle est vraiment pieuse, elle doit ne pas souffrir⁶⁹⁾; parce que ce lui est une occasion de fortifier son amour pour Dieu de son mépris d'elle-même. Seulement ce qui est rigoureusement requis, c'est la détestation, autrement dit la base inclinative, qui doit la détourner d'abord de la faute ou imperfection, plus encore d'elle-même, puisqu'elle est capable de l'une et de l'autre.

65) « *Qui bene se ipsum cognoscit, sibi ipsi vilescit* », *Imit.*, I, 2, 1.

66) « Pratiqué avec excès, cet exercice concentre trop notre attention sur nous-mêmes... Il nous jette dans les scrupules par exagération, et, dans le défaut contraire, en nous noyant dans les détails et les excuses partiales. » FABER, *Conférences*, p. 207.

67) C'est pourquoi il est recommandé de faire porter l'examen surtout sur le « défaut dominant ». GUIBERT, *Piété* p. 363; TANQUEREY, page 304.

68) RODRIGUEZ, I, 7, ch. 8; SCUPOLI, ch. II.

69) « Remerciez Dieu de ce peu d'amendement que vous avez trouvé en votre vie dès votre résolution, et reconnaissez que ç'a été sa miséricorde seule qui l'a fait en vous et pour vous. » Fr. de SALES, *Intr.*, ch. V, ch. VIII. « Si celui qui se défie beaucoup de lui-même et se confie beaucoup en Dieu commet quelque faute... il n'a ni inquiétude ni chagrin... Sa chute au contraire... lui apprend à se confier davantage au secours du Tout-Puissant. » SCUPOLI, ch. IV. « Nous accepterons avec joie la confusion que nous éprouvons à la vie de nos défaillances. » TANQUEREY, p. 307.

Enfin le dernier but de l'examen est la rectification. Chez l'écrivain, si cette rectification ne se fait pas, l'examen est totalement inutile : on ne constate que pour corriger. Dans la piété, si la rectification n'est pas immédiate, ou même si elle n'a pas lieu du tout, le résultat de l'examen est sans doute incomplètement atteint, mais il y a tout de même un résultat : on s'est jugé mauvais. Or, c'est le principal. Evidemment il est à penser que l'autre résultat finira par suivre celui-ci et qu'à faire régulièrement les mêmes constatations défavorables sans qu'elles ne modifient en rien la manière d'agir, on s'établirait dans un état de résignation, puis d'indifférence à l'égard de ses fautes, qui rendrait totalement nul l'effet des examens. Mais tout cela n'est que le moyen en vue du but essentiel : se donner à soi-même une opinion de soi défavorable.

La preuve en est du reste que tout examen de conscience doit se terminer par un acte de contrition et de ferme propos et surtout par une prière pour s'humilier devant Dieu, reconnaître que l'on ne vaut rien, renoncer à trouver en soi-même les ressources nécessaires pour s'améliorer, demander que la grâce vienne en aide et réussisse enfin là où l'on échoue perpétuellement.

Ainsi l'examen de conscience est la transformation en applications personnelles des sentiments développés par l'oraison ⁷⁰⁾ : on y apprend à sentir de plus en plus que les valeurs auxquelles on s'attache, on ne les possède pas, que ce que l'on possède, ce sont des contre-valeurs, du péché. D'une part on accentue la base de la piété ; d'autre part on remarque l'absence en soi de ce dont on a excité le désir, pour l'exciter encore plus ; et enfin on supprime toute base affective et surtout inclinative envers soi, en soulignant l'incapacité dans laquelle on se trouve d'acquiescer ce que l'on aime. Le dualisme devient donc très net entre ce que l'on veut être et ce que l'on est, dualisme qui peut dans certains cas, devenir très douloureux, par exemple dans le scrupule. Ce sera le rôle ultérieur de la piété d'éviter ce que

⁷⁰⁾ « Saint François de Sales pénètre d'oraison son examen de conscience, tandis que saint Ignace pénètre d'examen son oraison mentale » VINCENT, *Fr. de S.*, p. 373.

cette douleur a de déprimant et de résoudre ce dualisme par le monisme d'un amour intégral, à conquérir sans aucune jouissance personnelle ou égocentriste de cette conquête.

IV

Il nous reste à parler d'un autre exercice très cher aux âmes pieuses, très propre à leur donner l'habitude du recueillement, que l'on multiplie à l'occasion des retraites : la visite au Saint-Sacrement. Nous avons vu que la coutume s'en est établie par suite du réalisme religieux qui a de plus en plus accentué la foi en la présence eucharistique et qu'elle procède du même mouvement que les fêtes-Dieu et les bénédictions. Seulement ces dernières cérémonies se rapportent à la religion populaire, les visites sont l'utilisation de ce réalisme eucharistique par la piété.

On doit donc, au cours de la journée et de préférence dans l'après-midi, réserver un quart d'heure environ pour se recueillir dans une église ou chapelle en présence du tabernacle, dans lequel est conservé le pain eucharistique. C'est une sorte de halte pieuse par laquelle on fait trêve au travail pour aller prier : et cette halte se fait à l'église, pour que ce soit réellement devant Dieu que l'on se sente.

De formules de prières pour cet exercice, il n'y en a pour ainsi dire pas⁷¹⁾. Il n'y a pas davantage de méthode précise : on peut y prier de la manière que l'on veut et il est recommandé d'y prier avec le plus d'initiative possible, plus encore que dans l'oraison, pour que ce soit moins un « exercice » qu'une « visite » dans le véritable sens du mot, c'est-à-dire une occasion de se raconter soi-même devant Dieu comme devant un ami, non plus comme devant un maître qui enseigne ou comme devant un juge qui corrige. Comme telle, cette visite fait partie intégrante de la vie de piété, sensiblement au même titre que l'oraison ou l'examen de conscience. Qui plus est, dans les communautés religieuses, on la multiplie le plus possible jusqu'à faire de la chapelle un lieu de prédilection, auquel on voue un

71) Si ce n'est un petit opuscule de saint Alphonse de Liguori.

sentiment analogue à celui que les anciens Juifs vouaient au temple. Par là encore la piété chrétienne reprend à son compte la religion juive, en y ajoutant toutefois une nuance de familiarité et d'intimité que celle-ci ne possédait pas.

Une première remarque est à faire : Pour cet exercice, la part de l'influence coenesthésique sur le développement des sentiments de piété est beaucoup plus considérable. En effet, c'est à l'église qu'elle se fait, au milieu du silence et dans la pénombre, « entre chien et loup », si l'on peut dire, au moment le plus délicieux pour les causeries intimes. De plus c'est une halte, c'est-à-dire un repos : on laisse de côté le travail habituel ; on n'a pas à s'imposer l'effort d'une oraison méthodique ; on prend même la posture la moins fatigante. Enfin et surtout l'attention est fixée, non par la volonté de faire attention, mais par un objet extérieur : la présence eucharistique, qui est fortement sentie et que tout rappelle : l'église, le silence, l'autel, le tabernacle, la petite lampe ⁷²⁾. Le recueillement est donc grandement facilité et, si les distractions ne sont pas totalement arrêtées, la tonalité affective ⁷³⁾ générale n'en est pas moins établie dans le sens de la piété.

Une seconde remarque porte sur la part beaucoup plus grande laissée à l'initiative de celui qui prie dans sa manière de prier. Précisément parce qu'il n'y a pas de méthode indiquée — ou elles ne le sont qu'à titre de remèdes contre une distraction

⁷²⁾ « En face de ce tabernacle qui se profile dans l'ombre, au milieu du silence qui règne autour de moi, loin du monde, je crois entendre une voix qui me dit : Le maître est là et il t'appelle. Oui, ô Jésus, vous êtes là... ma foi tout entière le proclame... Vous, moins aimant?... Pourquoi résideriez-vous dans ce tabernacle?... pourquoi vous condamneriez-vous aux longues solitudes des nuits?... Vous êtes là et vous me regardez. Si je murmure une prière, vous m'entendez. Si je pleure, vous tressaillez », etc. *Pr. pr.* II, 14-15. Cf. encore OSTERMANN, p. 127. Il importe de remarquer que de tels sentiments sont fortifiés considérablement par cet exercice, parce qu'ils sont proposés du dehors au moment où l'on fait une démarche qui prouve qu'on y croit et parce que cette démarche transforme ces pensées en sentiments compris, puis éprouvés. Ce n'est pas un fort amour de Dieu qui, à l'origine, au moins, conduit à l'église ; mais c'est en y allant que cet amour devient fort. Il arrive souvent le contraire dans un amour humain, nous aurons à voir pourquoi. Cf. encore *Pr., pr.*, II, p. 375.

⁷³⁾ C'est pourquoi, cet exercice facilite l'oraison affective ou de simplicité. Cf. POULAIN, p. 22.

trop persistante — on y pense à n'importe quoi de ce qui se rapporte à la vie de piété, et on y pense exactement comme on le ferait si l'on venait faire ses confidences à un ami. Par là encore l'exercice est plus reposant que pénible ou difficile. C'est une sorte de détente, mais à la faveur de laquelle les sentiments de piété s'épanouissent, au lieu d'être le repos purement négatif par lequel on ne fait absolument rien. On sait du reste que tout changement dans l'activité repose; mais ici la restauration de la tension psychologique se fait exclusivement au bénéfice des tendances pieuses, alors que toute autre diversion risquerait de réparer cette tension au bénéfice de n'importe quelle tendance.

C'est pourquoi cet exercice de piété est de tous le plus affectif, ou plus exactement celui qui contribue le plus puissamment à modifier l'affectivité générale dans le sens de la piété. Il ne donne pas une formation précise, mais il consolide la formation acquise par ailleurs en la faisant pénétrer dans le fond de la conscience.

V

La première formation de la piété, à partir du moment où elle devient vraiment de la piété intérieure, est donc constituée par une direction générale des intentions et de l'affectivité vers tout ce qui est objet de piété. D'autre part et par suite, ces objets de piété prennent ainsi une consistance de plus en plus forte, non seulement par la précision apportée à la connaissance que l'on en a, mais par la valorisation⁷⁴⁾ qui leur est donnée aux yeux de la conscience. Enfin, il y a une surveillance incessante de l'activité, pour que le rapport entre cette direction générale et cette valorisation soit constamment maintenu, rectifié, précisé.

C'est donc en somme une sorte d'architecture psychologique qu'il faut construire en soi pour devenir pieux. Seulement

⁷⁴⁾ Car c'est cet objet plus encore que les « activités du chrétien » qui, aux yeux de la conscience de celui qui se recueille et fait oraison, sont marqués d'une sorte de « coefficient divin » (MARECHAL, page 201).

l'essentiel en est — comme de toute architecture — non pas l'agencement des matériaux, mais le style. Ici, l'agencement des matériaux, c'est l'organisation en soi de cet ensemble de pensées qui constituent l'objet général de la piété; et le style c'est cette direction, plus exactement cette intentionalité, par laquelle cet objet est saisi, voulu, réalisé et qui transforme plus ou moins profondément le sujet. Mais regardons-y de plus près.

D'abord il est facile de remarquer qu'à lire les auteurs spirituels pour s'instruire, on est presque toujours déçu: ce sont à peu près les mêmes idées qui reviennent chez les uns et chez les autres. Ils ont sans doute une doctrine plus ou moins ferme, mais cette doctrine est d'ordre affectif ou sentimental, fort peu d'ordre intellectuel; et si on veut faire l'histoire conceptuelle de la spiritualité, on a très vite l'impression de tourner dans un même cercle: l'originalité de chaque auteur est beaucoup plus dans son caractère personnel que dans ses idées. C'est pourquoi du reste une « histoire littéraire du sentiment religieux » semble un contresens absolu: comment faire de la littérature à propos d'hommes qui font profession de mépriser la littérature et qui n'ont souci ni de leur pensée, ni de leur style, mais simplement de tourner l'un et l'autre en piété? Il faut donc ne chercher en eux ni de quoi se plaire, ni de quoi s'instruire, mais de quoi « s'édifier », suivant le terme reçu, terme du reste profondément exact: il s'agit en effet d'édifier, puisque c'est soi-même que l'on construit.

En second lieu, le recueillement est soumis, nous l'avons vu, à certaines conditions; mais celles-ci ne sont pas toutes d'ordre psychologique. Le silence que l'on s'impose, silence extérieur et silence intérieur, n'existe que si quelque chose parle à l'âme. Sans doute ce quelque chose peut n'être qu'un écho des pensées du milieu ou de ses propres sentiments. Mais — et là nous touchons au noeud de la question du recueillement — le retraitant qui écoute son prédicateur comme le novice qui fait oraison, tant que les influences du dehors ne sont pour eux que des enveloppes plaquées sur leur vie personnelle, ne sont pas vraiment recueillis. Il faut qu'il se produise en l'âme une sorte de résonance assez mystérieuse, par laquelle les paroles

deviennent capables d'être entendues et d'éveiller des vibrations spirituelles. Alors se produit une certaine tonalité, sans laquelle il ne pourrait pas plus y avoir piété qu'il pourrait y avoir de la musique sans un instrument et sans que cet instrument vibre d'une manière qui ne peut pas du tout être n'importe laquelle. En quoi consiste-t-elle?

Sans doute, par le recueillement, c'est en soi surtout et même uniquement que l'on regarde. Mais c'est autre chose que soi-même que l'on y cherche ou plutôt on se cherche par rapport à cet autre chose. Encore est-ce de nouveau mal dit; ce n'est pas soi-même que l'on cherche, mais ce rapport. En d'autres termes les idées de piété deviennent de plus en plus objet de piété en même temps que le sujet devient de plus en plus sujet pur, pour n'avoir plus, par rapport à l'objet qu'une attitude tendue uniquement vers lui. L'âme recueillie est plus une âme qui possède sa piété qu'une âme qui se possède elle-même et sa piété, c'est un objet, ce n'est pas le sentiment: elle ne fait plus rien ou elle tend à ne plus rien faire que la recherche de cet objet.

L'originalité de la piété est donc dans un aller vers l'objet sans retour sur le sujet, ou tout au moins, à en juger par ce que nous en savons jusqu'ici, dans le désir d'une telle attitude, que nous verrons du reste se dessiner de plus en plus nettement, à mesure que nous avancerons. Nous ne sommes encore qu'au commencement, mais à un commencement qui sera principe du reste.

Seulement l'attitude à l'égard de cet objet est entièrement différente de l'attitude de connaissance d'un objet scientifique: au lieu d'en chercher une définition abstraite et précise, on en cherche une aperception directe et exclusive. On fortifie la base affective du sujet pour assurer la réalité de l'objet à ses yeux, mais c'est l'objet lui-même qui en profite: il apparaît de plus en plus objectif, si l'on peut dire, à mesure que la subjectivité est de mieux en mieux tournée vers lui et l'unité de la conscience s'établit en fonction même de cet objet.

D'autre part, au lieu de se présenter à la conscience simplement comme une émotion à éprouver — c'est par là que commence l'âme pieuse, mais elle ne doit pas s'arrêter à ce stade

— cet objet se présente comme une réalité à saisir. Il est ainsi à la fois présent à l'esprit et absent de l'âme, de telle sorte que l'intentionnalité vers lui, non seulement se trouve excitée dans son mouvement, mais déterminée dans sa direction. De plus cette intentionnalité ne persiste et ne dure que si elle est déjà une construction, de la même façon qu'un architecte n'est vraiment conquis par son oeuvre qu'à mesure qu'il en fait le plan, c'est-à-dire à mesure que l'âme s'« édifie » par rapport à cet objet. Celui-ci n'est pas créé de toutes pièces. Il ne l'est de tout un ensemble de données qui sont présentées de l'extérieur dans sa matière: il a fallu tenir compte pour le comprendre et qu'on ne peut négliger, nous le verrons de mieux en mieux. Il ne l'est pas même dans sa forme, car il n'existe nulle oeuvre humaine qui ne soit plus ou moins inspirée de ce qui s'est fait auparavant ou de ce qui se fait en même temps qu'elle. Mais il n'y en a pas moins en lui une essence particulière, posée par le recueillement, mais indépendante de lui.

Car l'on peut dire que cette essence une fois posée existe en tant que telle, même si le sujet cessait d'exister. Que l'on supprime par la pensée tous ceux qui font une retraite, l'idée elle-même, nous voulons dire ici l'ensemble des représentations qui ont présidé à leurs exercices, subsistera en tant que telle, puisque cet ensemble a pris une forme déterminée et que cette forme, une fois acquise, dure au delà de ceux qui la déterminent, de la même façon qu'un morceau de musique survit indépendamment du compositeur, indépendamment de la notation sur le papier, indépendamment même de tout exécutant, puisque l'exécution est la recherche d'une certaine musique à produire. Ainsi le recueillement est la recherche d'une attitude subjectivo-objective, dont le caractère est principe des attitudes à prendre. On peut donc dire que cette soumission à la Grâce possède, en tant que représentation, sinon en tant que chose existant matériellement, une certaine essence et cette essence resterait identique, même s'il n'y avait aucune âme recueillie, même si la Grâce était chose inexistante.

Or, cette essence est celle d'une relation typique entre un sujet et un objet, relation telle qu'il y a information réciproque de l'une par l'autre. Il ne s'agit donc pas de l'essence existen-

tielle d'une chose ou d'un état d'âme, mais de l'essence représentationnelle — Husserl dirait noématique — de cette relation. Et comme cette essence ne peut se définir que par sa forme, c'est-à-dire par ce qui caractérise cette relation et ce qui en constitue l'unité, disons qu'il s'agit de l'essence d'un « style », à savoir du style spirituel acquis par l'âme lorsqu'elle est recueillie, que nous comparons ainsi à ce qu'il y a de plus caractéristique dans le travail d'un écrivain ou d'un artiste.

En résumé, le recueillement établit une relation très déterminée et très spécifique entre l'activité pieuse et son objet; cette relation constitue un mode d'être, sa forme spéciale, que nous avons appelé son « style » spirituel ou religieux; et ce style peut être considéré indépendamment et de l'activité de l'âme et de la doctrine qui lui est enseignée, comme une essence phénoménologique.

Seulement tout ceci n'est encore qu'une indication générale et imprécise. Nous avons constaté que le recueillement n'était pas à vide, qu'il y avait un mode d'être recherché par lui et donc qui le transcendait. C'est ce mode d'être que nous devons mieux encore étudier et définir.

CHAPITRE QUATRIÈME

DEUXIÈME TEMPS - LE DÉTACHEMENT.

La période du recueillement est en quelque sorte une période de gestation. Tout ce que la piété produira en se développant existe déjà à l'état latent et va ensuite se réaliser. De la même façon ce que nous venons de voir assez confusément doit maintenant être précisé.

Lorsqu'après une retraite, à la suite d'oraisons décisives et d'examens de conscience pénétrants, on s'est décidé à s'adonner à une vie de piété sincère et profonde, il faut dès le début entrer dans ce que les mystiques appellent la voie purgative, c'est-à-dire l'organisation de toutes les affections dans le sens de la piété. Il y a donc une transformation à faire, un redressement à opérer à partir de l'état de tiédeur jusqu'à un nouvel état complètement contraire : l'état de ferveur. Ce redressement ne s'obtient pas d'un seul coup. Les âmes peuvent le faire avec plus ou moins de rapidité, suivant leurs dispositions ; mais, théoriquement au moins, sinon toujours en fait, il y a plusieurs étapes à franchir, que nous devons étudier les unes après les autres. Ces étapes sont les suivantes :

a) un premier effort d'orientation générale pour déterminer une fois pour toutes l'âme à s'adonner à la piété et donc à se détacher de ce qui en est le contraire, le péché. Nous appellerons cette étape la mise en état de grâce, bien que, du point de vue théologique, cet état de grâce soit acquis par le sacrement plutôt que par l'effort personnel.

2) une suite d'actes et de pensées qui ont pour but de dépouiller l'âme pieuse de tous les restes de la vie antérieure : la Mortification.

3) enfin dans une dernière étape, on en arrive, non plus à des efforts personnels, mais à un abandon de plus en plus complet de soi-même, abandon qui aboutit à la Prière, sous sa forme la plus authentiquement chrétienne : l'Humilité.

Nous analyserons chacune de ces étapes en essayant de pénétrer de l'extérieur vers l'intérieur, pour nous rendre compte des caractères de chacune, des progrès réalisés de l'une à l'autre et surtout des formes de pensée qui en sont le résultat essentiel.

PREMIÈRE ÉTAPE - L'ÉTAT DE GRÂCE.

Dans la première étape, l'âme se trouve en face de deux états contraires qui lui sont présentés, le premier pour qu'elle l'évite, le second pour qu'elle le réalise: l'état de péché et l'état de grâce. Nous n'avons pas à en faire ici la théologie, mais simplement à en observer les conditions psychologiques, leurs moyens de réalisation et surtout leurs résultats.

I

Le péché est ordinairement l'objet de considérations que l'on peut classer, à nous en tenir aux plans des méditations les plus fréquentes¹⁾, par rapport à Dieu, par rapport au prochain, par rapport à soi-même. Sous chacune de ces rubriques, différents points de vue sont examinés que l'on pourrait appeler juridique, objectif, subjectif.

Ainsi au point de vue juridique, on fait valoir par rapport à Dieu que le péché est la violation d'une loi posée par lui²⁾ et donc une révolte, par rapport au prochain, qu'il est une injustice, par rapport à soi-même, qu'il apporte la certitude d'un châtiment³⁾. Au point de vue subjectif, on dira qu'il réalise une suppression totale de Dieu en nous, une diminution⁴⁾ de bien parmi les hommes, une diminution de forces et de clairvoyance dans la conscience morale⁵⁾. Enfin au point de vue

1) Cf. TANQUEREY, p. 456 sqq.

2) On va même jusqu'à dire que le péché, même véniel, « trouble le plan de Dieu » (*Pr. pr.*, II, p. 99), ce qui est métaphysiquement une contradiction. Mais il ne s'agit pas ici de faire de la métaphysique: il s'agit d'émouvoir l'âme pieuse.

3) Cf. *Pr. pr.*, p. 115-118, méditation sur le Purgatoire.

4) « Par moi sa gloire restera éternellement moins brillante qu'elle n'eût été... son bonheur accidentel moins complet » (*Pr. pr.*, II, p. 101). Le mot accidentel a beau vouloir rectifier l'absurdité de la diminution de la gloire ou du bonheur de Dieu, ce n'est qu'une rectification purement verbale. De même pour la note de la p. 102: le péché véniel ne diminue pas l'affection essentielle de Dieu, mais ses bonnes dispositions à notre égard.

5) Cf. *Pr. pr.*, II, p. 105 sqq.: « L'affection au péché est un empoisonnement chronique... une volonté déprimée... Il diminue l'activité de l'âme. Il est une déchéance. » etc.

objectif, c'est-à-dire au point de vue de l'esprit de péché, il est un état de haine ou de moindre amour à l'égard de Dieu, un état de troubles intérieurs consécutifs à l'attachement au mal⁶⁾, etc.

En conclusion, le péché est la contre-valeur suprême, ce que l'âme pieuse doit détester plus que n'importe quoi. Les raisonnements qu'on lui présente n'ont pas du tout pour objet de donner des démonstrations relatives à la nature du péché, mais de favoriser et de développer certains sentiments⁷⁾, contrairement à ce qui se passe en théologie, où l'on essaie d'expliquer les sentiments par des théories abstraites et raisonnées.

Or, à propos de cette horreur du péché, tous s'accordent à dire qu'elle doit être dans la volonté plus que dans la sensibilité⁸⁾. Une âme peut être très pieuse sans éprouver une

6) C'est ce que les auteurs de spiritualité appellent la concupiscence. Il n'est pas inutile de rappeler que ce mot a d'abord désigné pendant longtemps l'état physique résultant dans l'humanité du péché originel et des conditions de la naissance, et consistant dans la corruption foncière de la nature. L'idée, d'origine augustinienne, se retrouve jusque chez Bossuet (*Lettres*, I, p. 117). La théologie thomiste au contraire considère plutôt le péché originel comme une simple privation de la justice originelle, enlevant à l'homme tout secours surnaturel et laissant la nature réduite à elle-même (Cf. LABAUCHE, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II, p. 119-129). De même le péché actuel est considéré par les prédicateurs et auteurs ascétiques, suivant leurs tendances particulières, soit comme une corruption de la nature, soit simplement comme une privation de la surnature. Mais au point de vue de la piété, le résultat pratique est le même: de toutes façons le péché est la suprême contre-valeur.

7) Cf. par ex. M. OLIER, *Cat.*, p. 40: « L'avarice cloue la charité de Jésus-Christ », etc. Ou encore: « Par le péché, on se moque du sang de Jésus-Christ ». Il est clair qu'il n'y a là nulle démonstration, même théologique, mais une accumulation d'images destinées à provoquer des émotions. Des exemples dans le même sens pourraient être cités par milliers. Voir encore dans FABER, *Tout pour Jésus*, le chapitre: *Le Péché blesse l'amour*.

8) Les théologiens distinguent:

a) l'attrait du mal, c'est-à-dire la tentation: il s'agit alors d'une contre-valeur qui essaie de devenir l'objet d'une tendance ou d'un désir et la base affective n'existe qu'à peine dans le sujet.

b) l'affection du mal, lorsque par exemple on s'arrête à regretter qu'il soit un mal, ce que les théologiens appellent la délectation morose: alors cette contre-valeur devient l'objet d'une tendance positive, mais plus affective qu'active: on la sent parce qu'elle est entravée, et elle peut avoir une force plus apparente que réelle.

c) la volonté du mal: la contre-valeur est devenue valeur positive, étant l'objet d'une tendance voulue et acceptée et donc d'un acte positif. Cf. *Pr. pr.*, I, p. 94.

émotion sensible ou sans que la pensée d'un péché provoque une répulsion fortement sentie. Il suffit qu'il y ait réellement tendance, assez pour que, devant l'occasion, la réaction soit plus effective qu'affective. Qui plus est: il n'est pas sans danger de vouloir exercer cette horreur du péché⁹⁾: l'imagination alors entrerait en jeu et pourrait, par ses propres virtualités, aboutir au résultat contraire.

La base affective de cette contre-valeur qu'est le péché est donc une détestation de la volonté, détestation qui, par le fait qu'elle est une virtualité et non une émotion sentie, doit se définir comme une contre-tendance plutôt que comme une tendance. Seulement cette contre-tendance doit être combattue, non directement, mais plutôt par remplacement: on ne déteste le péché que si l'on aime le contraire.

De là l'opposition constante mise par les auteurs spirituels entre la chair et l'esprit, la nature et la grâce, opposition sur laquelle nous aurons à revenir.

Par quels moyens arrive-t-on à ce détachement?

I. — Nous avons parlé plus haut de la confession telle que la pratiquaient les croyants ordinaires. Les âmes pieuses la comprennent autrement¹⁰⁾. Il s'agit sans doute pour elles de voir les fautes et les imperfections qu'elles ont pu commettre, mais il s'agit surtout de se rendre compte de leurs dispositions¹¹⁾:

⁹⁾ Le P. de LOMBEZ, dans son *Traité de la paix intérieure* recommande de ne pas multiplier les réflexions pour s'exciter à la contrition, laquelle consiste simplement dans une disposition soutenue de préférence pour Dieu. Cf. IV, ch. 2, 1.

¹⁰⁾ Notons en passant que la coutume de la confession fréquente a été établie dans l'Eglise surtout par l'action des Jésuites: elle est en quelque sorte la transposition dans la vie laïque de la pratique monastique de la coupe. Cf. VINCENT, *Fr. de S.*, p. 375.

¹¹⁾ Théologiquement il n'est pas nécessaire qu'une confession soit complète en ce qui concerne les péchés véniels: même si on ne les accuse pas tous, ils n'en sont pas moins absous. C'est donc moins les fautes qu'il s'agit d'accuser que la plus ou moins grande tendance à en commettre et surtout le plus ou moins de malice des fautes accusées. Aussi doit-on porter son attention sur celles auxquelles on est particulièrement enclin et faire à leur sujet un examen aussi précis que possible, pour que le sentiment de contrition soit accroché à une image concrète et ne reste pas une vague impression générale. Cf. TANQUERAY, p. 180-181.

leur examen de conscience est moins un examen de moralité qu'un examen de piété¹²⁾.

Cet examen doit surtout être humiliant¹³⁾; on ne cesse d'insister sur cette recommandation: il faut rechercher ce qui coûte le plus à avouer pour l'avouer¹⁴⁾.

Ainsi l'âme constate son peu de valeur et apprend à se mésestimer réellement, sans détour subtil d'orgueil. Elle se rend compte de la contre-valeur qu'est le péché par la honte qu'il provoque en elle, par la souffrance dont il est la cause. Son jugement de valeur devient plus affectif, portant non sur le péché en général, mais sur son péché à elle. On peut même dire qu'elle se fait péché, pour que s'ajoute à la base affective de cette contre-valeur une autre contre-affectivité qui s'attache à elle-même¹⁵⁾.

De plus, par suite de l'effort pénible qu'on s'impose ainsi, on augmente le désir de ce dont on constate douloureusement l'absence¹⁶⁾: on compare ce que l'on est avec ce que l'on vou-

12) « Commencez par vous rappeler le genre de péché que... vous vous êtes spécialement proposé d'éviter. Ce conseil est d'une importance capitale... Voyez ensuite, mais d'un coup d'oeil assez rapide, si vous avez commis quelques fautes volontaires plus sérieuses... Deux ou trois fautes *bien vues*, dans leurs motifs et dans leurs *causes* assureront à la confession ses meilleurs résultats » (*Pr. pr.*, II, 18-19). « Le résultat de cette recherche doit être, non pas l'impression générale, vague d'un état défectueux, mais la *vue précise de sa cause*. On reconnaît à un certain tressaillement intérieur qu'on a mis le doigt sur la plaie » (*Ibid.*, 24).

13) « Allez au vif; cherchez le trait pervers qui se dissimule; soulignez telle petite circonstance misérable, telle intention qui fait rougir... Gardez-vous bien de noyer l'accusation humiliante sous une foule d'accusations anodines, de l'agrémenter d'expressions habiles, de la faire oublier dans l'expression vive d'un humble regret qui vous relève. » D'autre part « évitez de vous dire coupable quand vous ne l'êtes pas et de vous donner pire que vous n'êtes » (*Pr. pr.*, I, p. 93, 118. Cf. t. II, p. 56). La dernière recommandation s'explique par ceci qu'alors il y aurait humiliation feinte plutôt qu'humiliation réelle et qu'on aurait au fond de soi la fierté de s'être ainsi rabaissé injustement.

14) C'est du reste, pour le noter en passant, ce qui met une différence capitale entre « parler de ses fredaines, voire même... à un prêtre » et « raconter la même chose, à genoux, en s'accusant ». HUYSMANS, *En route*, p. 179.

15) C'est ainsi que « même les péchés... sont réduits par la divine Providence au bien de ceux qui sont à lui (Dieu) ». Fr. S., *Lettres*, page 272. Cf. VINCENT, *Fr. S.*, p. 127.

16) « Mon idéal, c'était mon histoire possible, écrite par la bonté de Dieu... C'était ma personnalité prenant de perpétuels accroisse-

drait être et l'on en aime davantage l'idéal auquel on est attaché¹⁷⁾. Les règles d'après lesquelles on se juge deviennent des tendances irréalisées, qui augmentent leur besoin de se réaliser. L'examen de conscience est déjà une contrition : on voit ce que l'on n'est pas surtout en regrettant de ne pas l'être.

II. — Le rôle de la contrition après cela est facile à comprendre, de même que la contrition est facile à réaliser, lorsque l'examen a été bien fait. Le péché étant une contre-valeur dont on a constaté la présence en soi, il ne reste plus qu'à affermir la contre-tendance. Seulement, alors qu'il n'est pas nécessaire que l'examen soit complet, il faut que la contrition soit, sinon parfaite dans ses motifs, au moins totale dans son extension et complètement réalisée. En effet, l'important dans nos jugements de valeur relatifs à la piété est la base affective, non ce qui en fait l'objet ; par suite, s'il n'est pas nécessaire de connaître tous nos péchés, il l'est absolument de les détester vraiment et de les détester tous.

Il est vrai, nous l'avons déjà vu, que cette contrition n'est pas nécessairement émotionnelle. Au contraire, on conseille vivement de ne pas comparer le regret des fautes avec l'émotion que provoquerait un malheur quelconque : la contrition est uniquement d'ordre inclinatif. De même le ferme-propos : un désir ému ne suffirait pas. Il faut une volonté qui se constate par le fait de prendre les moyens nécessaires, mais qui peut être réelle, même si l'on prévoit des rechutes et si elles se produisent réellement : du moment qu'il y a eu commencement d'action, les tendances de l'âme ont pris une direction contraire au désir du péché et c'est l'essentiel.

Seulement, pour préciser ce commencement de volonté, on

ments et ma destinée s'embellissant de jour en jour... Je vois Dieu travaillant sans cesse à le (cet idéal) refaire, et je me vois travaillant, hélas ! avec non moins de persévérance à le défaire » *Formation*, page 121. Remarquer comment ici on met tout le mal du côté de soi, tout le bien du côté de Dieu et comment on oppose au moi réel dont on est l'auteur, un moi idéal dont c'est Dieu qui est le principe.

¹⁷⁾ Saint François de Sales recommande la confession fréquente, non seulement « pour qu'on se connaisse, mais surtout pour rafraîchir ses bons propos » VINCENT, *Fr. S.*, p. 395.

se sert des motifs les plus précis possible¹⁸⁾, précision du reste plus affective¹⁹⁾ qu'intellectuelle: à chacun de choisir les pensées capables de faire sur lui la plus grande impression pour soutenir la résolution en même temps que celle-ci se précise: ainsi l'on veut davantage et l'on sait mieux ce que l'on veut.

Enfin il y a deux sortes de contritions: parfaite ou imparfaite, suivant que c'est l'amour de Dieu ou l'horreur du péché et la crainte de ses conséquences qui l'inspirent. Si dans ce dernier cas il y a imperfection de la contrition, c'est que les tendances restent tournées vers un but personnel: on veut simplement éviter le mal le plus grand. Dans la contrition parfaite au contraire, l'amour de soi est remplacé par l'amour de Dieu pour lui-même. Il y a donc une désorientation des tendances, par laquelle, non seulement leur objet, mais leur direction est modifiée: de centripètes, elles deviennent centrifuges.

III. — Ici intervient l'acte sacramentel de la pénitence, dont il nous faut analyser les répercussions psychologiques.

L'aveu contribue d'abord puissamment à fortifier le transfert dont nous parlons ci-dessus en le socialisant, si l'on peut dire. D'où vient en effet que, s'il s'agit d'une faute grave dont on porte en soi un remords douloureux, l'aveu sacramentel procure toujours un soulagement, comme s'il était à lui seul un commencement de réparation ou une destruction de la faute commise? Par le fait d'avoir violé un précepte quelconque, surtout un précepte grave, on s'est mis en opposition avec sa conscience morale, donc avec le milieu social dans lequel on vit et cette opposition est d'autant plus pénible que l'on est davantage attaché à ce milieu: c'est l'élément fondamental de la honte. Or, par l'aveu fait à quelqu'un qui représente ce milieu et l'autorité qu'il a sur nous, on se remet d'accord avec lui. Toutes

¹⁸⁾ *Pr, pr.*, p. 25-36. Voici quelques-uns de ces motifs: l'état mauvais et dangereux dans lequel on se trouve, l'inconscience du danger qui le rend plus redoutable, l'oubli de Dieu, le malaise moral qui en résulte (et que la méditation a pour but d'augmenter), la miséricorde de Dieu méprisée, les responsabilités encourues, l'espoir et la beauté du relèvement, etc., etc.

¹⁹⁾ Il est très recommandé en particulier de se rappeler les fautes graves du passé pour soutenir, par un souvenir émotionnel, les tendances de la contrition. (TANQUERAY, p. 183).

proportions gardées, étant donné que l'aveu est considéré par tous comme une réconciliation, il y a là quelque chose d'analogue à l'accomplissement d'une formalité qui met en règle, avec cette différence que la régularisation n'est pas seulement extérieure, mais surtout intérieure et porte sur un conflit intime entre l'état réel et l'idéal que la société avait appris à aimer. L'aveu sacramentel est donc une resocialisation, si l'on peut dire, de l'âme, qu'une faute avait désaxée par rapport à son milieu spirituel. La conscience que l'on a de ce retour à l'harmonie en soi de l'individuel et du social s'accompagne évidemment d'une émotion, laquelle constitue le soulagement éprouvé dans la confession.

Mais ce n'est pas tout. Il faut tenir compte aussi de ce qu'il y a de personnel dans le remords, à savoir le désir contrarié de sa propre estime, l'humiliation de se sentir inférieur à ce qu'on voudrait être. La souffrance vient ici de l'arrêt d'une tendance vers un idéal moral. Or l'aveu confessionnel, surtout avec ce qu'il a d'humiliant, est le triomphe de cette tendance et ce triomphe prend conscience de lui-même en s'exprimant par un acte positif. Il remet l'équilibre en donnant la suprématie à l'une des tendances et en l'harmonisant avec les valeurs admises : au lieu de préférer ce que l'on jugeait mauvais, on recommence à préférer ce que l'on juge bon. D'où l'émotion de paix qui en est la conséquence.

Tout ce que nous venons de dire ne s'applique pas seulement aux confessions de fautes graves, mais aussi aux confessions de piété, dans lesquelles le pénitent, pour n'avoir rien que d'assez léger à accuser, n'en a pas moins un sentiment très vif de ce qu'il accuse.

C'est du reste pour toutes ces raisons que la confession, pour avoir cet effet psychologique, exige la foi théologique, et non seulement une foi théorique, mais une foi fortement affective : la confiance complète en l'acte sacramentel comme moyen de perfectionnement. Sans quoi l'aveu serait sans portée ni psychologique ni morale : il aurait même quelque chose de déprimant, à cause des facilités qu'il pourrait offrir de se pardonner à soi-même. Il faut de plus qu'il y ait un désir réel de conversion ; sinon la « validité » psychologique serait aussi nulle que la validité théologique.

La confession sacramentelle est donc un instrument pédagogique de premier ordre, par lequel la piété pénètre du milieu extérieur dans l'intérieur de l'âme et s'y développe. Mais elle ne l'est qu'à la condition d'être accomplie comme acte social ²⁰⁾ : l'âme en se confessant doit chercher, non à se rendre pieuse par elle-même, mais à s'incliner devant la piété telle qu'elle lui est présentée. Elle doit aller au-devant de l'influence qui s'exerce sur elle pour s'y soumettre à l'avance, sans que cette démarche lui apparaisse comme la cause de l'effet souhaité. Autrement la confession deviendrait un exercice de perfectionnement personnel, alors qu'elle doit être une réception de la grâce. C'est pour cela qu'elle est un rite sacramentel : l'âme sent ce qui se passe en elle, quand elle se confesse, comme ne venant pas d'elle, au lieu de s'imaginer que c'est elle qui opère par ses propres forces. *L'ex opere operato*, quelle qu'en soit la réalité ontologique, correspond ainsi à une réalité psychologique : l'attribution à un autre que soi de ce qui est en soi.

IV. — Enfin tout cela est confirmé et affermi par l'absolution sacramentelle. Là encore nous n'avons à nous occuper que de l'effet psychologique. Or, de ce point de vue, nous retrouvons une fois de plus la vérification de la loi déjà remarquée : tout sentiment a besoin, pour se consolider, de s'objectiver, c'est-à-dire de s'attacher à des idées ou images précises, qui lui donnent sa consistance en lui permettant de prendre conscience de lui-même. Lorsque l'on aime, on a besoin de sentir que l'on aime et pour cela d'avoir quelque chose qui soutienne et renouvelle la conscience du sentiment que l'on a. L'homme sait ses sentiments fragiles : il faut qu'il les accroche, si l'on peut dire, à autre chose qu'à lui ²¹⁾ ; et comme, pour en jouir, il lui faut l'intermédiaire d'images mises sous la dépendance de sa volonté, ce à quoi il les accroche, doit être un objet ou une idée à laquelle il puisse penser quand il le veut. C'est pourquoi, de même que

²⁰⁾ C'est pour cela qu'il est fortement conseillé de ne faire que des confessions brèves, limitées à l'essentiel, qui ne se tournent jamais en confidences (Cf. HUYSMANS, *En route*, p. 146). Se raconter, c'est en effet se chercher, tandis qu'avouer, c'est se soumettre.

²¹⁾ « L'homme toujours soupçonneux à l'égard de ce qu'il découvre en lui-même » cherche « éternellement un appui hors de son intelligence et de son cœur ». TRUC, *Grâce*, p. 13-14.

l'on souffre de perdre une photographie, comme si l'on perdait l'affection de la personne, de même celui qui n'a reçu aucune absolution « n'a jamais su s'il était pardonné. »

Lorsqu'il s'agit de confessions de piété, l'absolution a ce résultat qu'elle contrebalance l'humiliation du pénitent en lui donnant la conviction de recevoir une nouvelle vie spirituelle. L'image qu'il avait très précise de ses défaillances, est remplacée par une autre image ou idée, très précise également ²²⁾, au moins par son côté affectif, des valeurs que commence à réaliser en lui l'absolution sacramentelle. En même temps qu'il apprend à se détester, ce qu'il apprend à aimer devient son bien propre, mais reçu plutôt que conquis; et il lui consacre ses tendances, sans que ses affections, ou plus exactement la conscience qu'il en a, gardent un caractère de jouissance personnelle. Il aime donc davantage cet « état de grâce » à proportion de la réalité qu'il lui attribue; et la valeur de la grâce est d'autant plus grande qu'elle est un don gratuit. C'est ainsi que l'Eglise a trouvé le moyen d'obtenir de l'homme une collaboration intégrale à l'oeuvre de son éducation pieuse, sans lui laisser aucune possibilité de s'en attribuer le mérite ²³⁾.

V. — Après cela la satisfaction se comprend d'elle-même. Elle consiste d'abord dans l'accomplissement d'une pratique quelconque, plus ou moins légère, dont la facilité montre que le but est moins ce que l'on fait que l'acte de le faire. Elle consiste surtout dans le « ferme-propos » ou résolution, laquelle doit être fréquemment renouvelée et très précise. C'est pour lui donner plus de force qu'on l'accroche, elle aussi, à un acte déterminé qui en est le commencement, acte indiqué par le confesseur, non choisi par le pénitent, de sorte qu'en l'accomplissant, il y a encore soumission des tendances, collaboration avec le milieu spirituel et ainsi substitution plus complète de nouvelles valeurs personnelles.

²²⁾ Notons en passant le rôle psychologique de l'idée du démon auquel on attribue les fautes et tentations: c'est une image précise qui assure au sentiment une plus grande force affective. Cf. *Pr. pr.*, II, page 253; TANQUEREY, p. 152.

²³⁾ Cf. TRUC, *Sacrements*, p. 66.

En résumé, l'acte sacramentel de la pénitence est la constitution d'une valeur, en même temps que de la base affective se rapportant à des données de foi, lesquelles deviennent objet des tendances et précisent la direction de l'affectivité²⁴). Par là on se met en « état de grâce » : on fixe l'orientation générale de la vie morale vers la piété.

VI. — En quoi consiste donc très exactement cet « état de grâce » ?

1) Il y a d'abord un état affectif, qui n'en est pas le principal, état de paix et de joie intérieures, d'équilibre, de calme, de conscience de sa force, bref, d'un bonheur tout à fait comparable avec celui d'un amour naissant que ne contrarient ni obstacles ni désirs impérieux. Une tendance affective s'exerce librement et sans que rien n'en arrête l'épanouissement : on a la persuasion que tout sera facile et on éprouve la douceur de cette persuasion et de cette volonté.

Mais cet aspect est en réalité purement négatif, bien qu'il paraisse positif à l'âme qui l'éprouve : il vient uniquement de la suppression de certaines tendances, plus exactement de leur assoupissement, par suite d'affections contraires. C'est un état émotif plus qu'un état inclinatif : il y a suppression du désir conscient du péché, accentuation d'un autre désir conscient et comme tel agréable à sentir, rien de plus. Il faut donc que cet état se fortifie. Les confessions ultérieures y contribueront sans doute : elles n'y suffiraient pas, parce que, l'habitude aidant, elles finiraient par ne plus rien provoquer de l'émotivité qui s'attache aux confessions de renouvellement. Si donc la vie de piété commence par un état émotif²⁵), pour qu'elle dure, il faut une tendance proprement dite, un *habitus*, au sens scolastique du mot. Au lieu que cet *habitus* résulte des confessions fréquentes, ce sont plutôt celles-ci qui seront plus ou moins efficaces suivant son développement. La piété entre par l'extérieur,

²⁴) Cf. TRUC, *La Grâce*, p. 39-41, diverses définitions théologiques de la grâce. Ce qui en est présenté comme l'essentiel, c'est la réalisation d'un changement complet dans l'état psychologique.

²⁵) « L'illusion consiste à se croire saint, parce qu'on est consolé ». *Pr. pr.*, II, p. 300.

mais ne grandit, nous le voyons une fois de plus, que par l'intérieur.

2) C'est pour cela que les théologiens rappellent que l'état de grâce dans sa réalité profonde est inconscient. La paix ou joie intérieures n'en sont que la surface : pour le fond, l'âme ne sait pas quel il est, ni même si elle est vraiment en état de grâce ^{25a)}, parce que toute tendance n'est consciente que par les obstacles qu'elle rencontre pour se satisfaire. On ne peut donc se rendre compte si l'attachement au péché est provisoirement refoulé ou réellement détruit que par la façon dont on se comportera suivant l'occasion.

Le chrétien porte ainsi en lui cette grâce comme un « vase fragile », sans même qu'il en sente la fragilité. Et cependant il faut que cet état de grâce existe ; car tout acte, même pieux, accompli sans la grâce ²⁶⁾, reste sans aucune valeur au point de vue de la piété, ce qui n'est, nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, que l'expression de ce fait : le caractère des actes dépend de celui des tendances. Quiconque ne possède pas en lui les virtualités fondamentales de la piété peut faire des actes de vertu, mais ces actes sont orientés dans des intentions sans rapport avec la piété. Il peut être courageux, généreux, etc., mais c'est toujours autre chose que de la piété ²⁷⁾.

Le seul moyen que possède l'âme pieuse de s'assurer de la réalité de son état de grâce, c'est le sacrement : il est un signe visible de l'action de Dieu et il donne par suite la certitude du caractère surnaturel de l'état dans lequel on se trouve. Seulement ce sacrement de pénitence n'est pas le seul : il renouvelle et il guérit plus qu'il n'entretient. Un autre sacrement contribue beaucoup plus efficacement encore à maintenir l'âme dans l'orientation qu'elle a prise par la pénitence : l'Eucharistie, que nous devons donc étudier.

VII. — Toutefois il n'est pas inutile, auparavant, de regarder de plus près le rôle précis de la confession dans la formation des idées de piété.

^{25 a)} Cf. LABAUCHE, *Leçons*, p. 288.

²⁶⁾ *O vere coelestis gratia, sine qua nulla sunt proprie merita... Neque fides, neque spes, neque aliae virtutes tibi acceptae sunt sine caritate et gratia. Imit., III, 65, 4.*

²⁷⁾ Cf. TRUC, *Grâce*, p. 45-46; 57.

Son résultat, suivant ce que l'on a appelé la loi de convergence affective²⁸⁾, est de grouper tous les états de conscience autour d'un point central, qu'on appelle l'état de grâce, plus exactement d'organiser la conscience par l'élimination de tout ce qui est contraire, de telle sorte que cet état apparaît comme le principe unique de tout le reste.

Cette organisation se fait négativement. On corrige plutôt qu'on n'ajoute ; on rectifie plus qu'on ne construit. D'autre part il faut prendre garde à ceci : ce que l'on corrige et rectifie, nous l'avons vu, c'est avant tout la conscience que l'on a de soi-même, plus précisément encore les tendances qui sont en soi. Or, il est bien certain qu'on le fait, non pas en s'illusionnant sur ce que l'on est de façon à se donner à soi-même une conscience différente de la réalité, comme dans le bovarysme, mais en se modifiant réellement dans le sens de l'état de grâce. Seulement l'important dans cette modification n'est pas dans la matérialité des actes, puisque les confessions des âmes pieuses portent beaucoup moins sur les fautes que sur les dispositions : il est dans leur formalité, c'est-à-dire dans l'esprit avec lequel on agit. Cette formalité est si importante que c'est elle seule qui donne aux actes toute leur valeur : sans elle rien ne vaut, avec elle tout est surnaturel. Après avoir adopté une façon de vivre, la piété s'efforce de lui donner une forme particulière, et très spécifique, qu'on appelle l'esprit surnaturel. Donc le rôle de la conscience ici n'est pas seulement de constater ou d'expérimenter, mais de construire et d'édifier. Elle ne nous montre pas ce qui est en nous : elle lui donne une forme que cela n'aurait pas sans elle.

Or, nous l'avons vu à propos du recueillement, ce caractère spécial, cette surnaturalité est tout entière dans ce que nous avons appelé l'intentionnalité. Justement parce que tout l'effort de la confession ne porte ni sur la réalité des faits, ni sur les émotions qui les accompagnent, mais sur les tendances, nous nous apercevons que son rôle est de préciser cette intentionnalité pour y mettre le plus d'unité possible.

Mais, au lieu que dans le recueillement ou l'examen de conscience on se surveille soi-même en tant que soi, dans la

²⁸⁾ *Ibid.*, p. 81-86.

confession, comme du reste déjà dans l'oraison, on se compare avec un objet à réaliser, de façon que ce soit lui qui attire toute l'attention et qu'on ne s'occupe de soi que par rapport à lui. On ne corrige donc pas seulement l'intentionnalité en tant qu'activité pour la rendre plus efficace, on la corrige surtout dans son objet, pour qu'il soit plus exclusivement le seul objet visé. C'est du reste ce que le caractère sacramentel ajoute au simple examen de conscience: il pose un objet et il le pose comme très réel, si bien que, tout en surveillant la forme donnée aux actes par nos intentions, c'est à ce que l'on veut que l'on pense le plus. Plus exactement, la forme que cette intentionalité leur donne, vient moins des motifs que de l'objet lui-même: c'est parce que l'on veut Dieu ou ce qu'il demande que les actes prennent leur caractère et leur valeur surnaturels. Bref, on corrige l'activité subjective par son objectivité et tout le reste de la vie de piété va consister à s'installer de plus en plus dans cette objectivité pour oublier cette activité, de façon que ce soit toujours l'objet qui détermine le sujet et lui donne sa forme de piété et non le sujet qui se forme lui-même. C'est du reste ce que nous allons voir se continuer dans la pratique des communions fréquentes.

Il est donc de plus en plus certain que c'est par son objet que peut et doit se comprendre l'activité de piété. Cette objectivité, il est vrai, est plus formelle que matérielle, puisque cet objet nous apparaît comme une représentation et non comme une chose. Il s'agira précisément pour nous de savoir dans quelle mesure une objectivité formelle peut être vraiment une objectivité.

II

Il importe beaucoup de se rendre compte exactement de ce qu'est la communion aux yeux de l'âme pieuse. Pour cela, le réalisme eucharistique -- ou du moins ce que nous pouvons appeler ainsi, c'est-à-dire la doctrine théologique de la présence réelle, -- est plus important encore au point de vue de la piété qu'à celui du dogme. Il est du reste assez probable que c'est de cette piété que procède l'énergie avec laquelle la théologie maintient son dogmatisme.

Pour le fidèle, ce sacrement n'est pas simplement un mémorial ou un symbole, mais la réalité même du Christ et par conséquent de la Grâce, réalité qu'il conçoit comme à la fois spirituelle et matérielle. Là encore, là surtout les croyances et les sentiments se trouvent accrochés à quelque chose d'extérieur et de sensible, bien que les apparences n'en soient pas conformes à l'idée qu'on s'en fait. Par suite toute la vie spirituelle s'y rattache ²⁹⁾ et les sentiments de piété prennent un objectivisme aussi fort que celui de tout autre amour.

Notons du reste en passant qu'outre la communion sacramentelle ³⁰⁾, il existe une autre communion dite spirituelle, recommandée pour les cas où la première se trouve impossible. Elle consiste à appeler en soi par ses désirs la présence du Christ et elle produit les mêmes effets « surnaturels » que la communion sacramentelle. Au fond, elle devrait suffire, même théologiquement, bien qu'elle ne soit pas un sacrement à proprement parler. Mais c'est la piété plus encore que la théologie qui réclame davantage: de même que le souvenir d'un disparu ne peut pas se passer de photographie, de même le désir d'union avec Dieu a besoin d'un « signe » qui lui apparaisse comme la réalisation de ce qu'il recherche.

La communion est donc la prise de possession en soi de la grâce. Comment se fait-elle?

Il y a d'abord dans l'Eucharistie présence réelle de Dieu, non pas du Dieu métaphysique, il faut le remarquer, mais du Dieu religieux des âmes pieuses, principe de grâce et de vie

²⁹⁾ On sait qu'aujourd'hui il existe parmi les catholiques adonnés à la vie de piété, un courant de plus en plus fort vers la communion fréquente et même quotidienne. Il est indéniable que la tendance à mettre au premier plan l'effet en quelque sorte magique de la communion ne soit pour beaucoup dans ce courant. D'autre part le danger d'en arriver à une communion tellement machinale que l'effet en serait réduit à rien, est reconnu par tous les auteurs de spiritualité (Cf. François de SALES, *Intr.*, II, 20; il ne voulait ni blâmer, ni encourager cette pratique). Mais elle peut — et c'est là la raison pour laquelle on la recommande si fortement de nos jours — établir une habitude tellement forte de la piété que toute la vie morale en soit imprégnée et qu'il n'y ait même de vie morale que par elle. Toute la conscience est orientée dans ce sens. Elle n'en est pas toujours fortement développée.

³⁰⁾ Cf. Fr. de SALES, *Intr.*, II, 21.

surnaturelle. Communier, c'est se nourrir de cette vie, expression nullement métaphorique aux yeux du fidèle, d'abord parce qu'il y trouve les principes dont il a besoin pour développer sa piété et la protéger contre toute diminution de vigueur, surtout parce que les principes sont donnés d'en haut. Ainsi après la conversion de la pénitence à laquelle l'âme a senti aussi concrètement que possible de quelles valeurs elle devait se détourner, par la communion elle sent plus concrètement encore celles qu'il lui faut aimer. Elle développe donc au moyen de ce réalisme les bases affectives et inclinatives par lesquelles la vie surnaturelle devient de plus en plus effectivement recherchée³¹⁾. La communion réalise la piété parce qu'elle en est la réalité elle-même.

Il y a plus: elle réalise surtout l'acte d'aimer la piété et c'est ce qu'il y a en elle de fondamental. La communion en effet n'est pas seulement une union au Christ-Dieu: elle l'est plus encore au Christ-Rédempteur, puisque, en principe, elle se donne au cours de la Messe, et que, même donnée en dehors, elle en contient toute la vertu. Donc aux yeux du communiant, la Rédemption s'opère en lui par ce moyen. Non seulement il reçoit l'objet de sa piété, mais il reçoit sa piété elle-même, à savoir la conversion de ses sentiments. Non seulement il y trouve son Dieu à aimer, mais l'acte de la communion est l'amour de ce Dieu et l'est d'autant plus que cet acte consiste, non à donner, mais à recevoir.

Nous arrivons ainsi au fond psychologique de la communion, à ce par quoi elle est très supérieure à la communion simplement spirituelle ou à la communion protestante³²⁾: le sujet a conscience que ce qui compte dans son acte, ce n'est pas ce qu'il fait, mais ce qu'il reçoit. Bien plus, alors que dans la confession il donnait au moins sa pénitence et ne recevait qu'une restauration de la vie surnaturelle, dans la communion, il ne donne rien, pas même son désir de donner, puisque c'est un effet de la grâce, et il reçoit tout, même sa capacité de recevoir. Sa piété se

31) C'est pourquoi, elle aussi, comme la confession, efface les péchés. « *Non est... satisfactio major pro peccatis diluendis quam se ipsum... in Missa et Communionem Deo offerre.* »

32) Cf. TRUC, *Sacrements*, p. 32.

trouve ainsi le plus possible à l'abri de ce qui est l'écueil de tous les sentiments humains : devenir son propre objet. Dans la communion sacramentelle, par le fait même qu'elle est aux yeux du fidèle la réalité de ce qu'il aime, en aimant ce qu'il reçoit, c'est un autre amour que le sien qu'il aime et ce repliement subtil par lequel les sentiments les plus généreux se retournent parfois vers eux-mêmes, se trouve écarté.

Non pas que les dispositions avec lesquelles on communie ne comptent pour rien, tant s'en faut. Mais, ainsi que pour la confession, ils sont la condition et non la cause de l'effet produit, parce que, plus encore que les autres sacrements, celui-ci agit *ex opere operato*. L'âme pieuse n'a donc aucun mérite, si elle en sort sanctifiée.

Pour communier il faut d'abord et surtout l'état de grâce ³³). De même que tout acte fait dans cette condition ne peut avoir aucune valeur au point de vue de la piété, de même et à plus forte raison, toute communion en état de péché ne peut que détruire la piété. Alors en effet les croyances ne sont accrochées qu'à une réalité extérieure, non à une réalité psychologique, à une idée, non à un sentiment. La base affective manque : les valeurs proposées dans la communion restent donc de simples opinions sans devenir des convictions : on apprend à les connaître, on n'apprend pas à les aimer. Il y a juxtaposition des idées et des sentiments : par suite, ou bien les idées ne servent qu'à dissimuler l'absence de véritables sentiments, ou bien, comme ceux-ci se développent indépendamment des idées, les croyances finissent par n'avoir plus de valeur ou même par être des contre-valeurs. Une communion sans état de grâce a donc le plus souvent ce résultat qu'elle crée une indifférence reli-

³³) Il n'est peut-être pas inutile de souligner en passant l'évolution qui s'est produite dans cette prescription. Elle a été d'abord un simple *tabou*, analogue à tous les *tabous* relatifs aux conditions nécessaires pour user des choses saintes. C'est du reste pour cela que la communion en état de péché était considérée comme dangereuse : *Mors est malis, vita bonis*. Puis on est passé de ce point de vue physique à un point de vue moral : l'état de grâce est devenu une purification du mal. Enfin, surtout avec saint François de Sales, en même temps que la communion a été considérée comme un moyen de culture spirituelle (Cf. VINCENT, *Fr. S.*, p. 378), l'état de grâce est apparu comme une condition du développement de la piété.

gieuse inconsciente, pire par conséquent que si on ne communiait pas du tout.

L'état de grâce n'est du reste qu'une condition négative: il est nécessaire, mais il ne suffit pas: il n'est qu'une virtualité qui doit agir et se développer³⁴). La bonne volonté qui est au principe doit devenir un amour au sens complet du mot. Cela dépend d'abord du degré de foi: on ne communie bien que si l'on croit profondément, non seulement à la réalité de la présence divine, mais à la divinité de celui qui est présent, plus exactement si l'on apprécie religieusement et le Dieu que l'on reçoit et le fait qu'on le reçoit.

L'autre condition, qui découle du reste de cette dernière, c'est l'humilité, par laquelle on sent la grandeur de Dieu en opposition avec sa propre bassesse³⁵). Il ne s'agit pas, notons-le bien, de se mépriser³⁶): ce serait un sentiment tourné vers soi. Il s'agit de ne s'estimer en aucune façon, d'avoir une pure et complète simplicité excluant toute complaisance envers soi et même envers tout jugement sur soi. Grâce à cette simplicité absolue, les influences de la communion peuvent s'exercer sans aucun obstacle. « Dieu résiste aux superbes, mais donne sa grâce aux humbles. »

Enfin, la communion se termine par une « action de grâces »³⁷), dont l'efficacité est loin d'être négligeable. Elle consiste en une sorte de prière très personnelle ou mieux en une conversation très intime, surtout pour ceux qui en ont l'habitude, avec le Dieu que l'on sait et que surtout l'on sent présent

³⁴) On subordonne même complètement les avantages de la communion fréquente aux efforts (non aux résultats) accomplis dans la vie de piété; mais on ajoute que ces efforts sont la condition, non la cause des résultats obtenus. Et, d'après la théologie, on peut augmenter le degré de grâce sanctifiante même en commettant des péchés véniels qui se mêlent à des communions tièdes (*Pr. pr.* II, p. 295-296). Il va sans dire qu'il y a là une conséquence des théories théologiques sur la grâce plutôt qu'un fait psychologique.

³⁵) « Cette disposition fait pour ainsi dire le vide dans notre âme, en la débarrassant de l'égoïsme, de l'orgueil, de la présomption; or c'est dans le vide de soi que s'opère l'Union à Dieu: plus nous nous vidons de nous-mêmes et mieux nous préparons notre âme à se laisser prendre et posséder par Dieu. » TANQUERREY, p. 196.

³⁶) Même les troubles de conscience ne doivent pas empêcher de communier. Cf. *Imitation*, IV, 10, 3.

³⁷) Cf. FABER, *Tout pour Jésus*, p. 255.

en soi. C'est ainsi que cette présence, d'abord objet de foi, devient de plus en plus un objet d'amour, parce qu'à ce moment, la prière a toutes chances d'être plus affective que n'importe quelle autre³⁸). Elle a chance surtout d'être très inclinative: recevant son Dieu, l'âme se donne à lui et cherche tout ce qu'elle doit faire pour mieux se donner à lui. C'est même suivant que ce don est plus complet et plus effectif que l'action de grâces est plus fervente. Aussi, les directeurs recommandent-ils ce don de soi³⁹) comme le meilleur moyen de profiter des instants qui suivent immédiatement la communion, pendant lesquels les saintes espèces sont encore présentes en soi⁴⁰).

En conclusion, l'âme pieuse en arrive ainsi à une prière de plus en plus exclusivement tournée vers Dieu, de plus en plus détournée d'elle. Elle ne demande plus du tout que Dieu lui donne quoi que ce soit ; mais elle donne tout ce que Dieu demande. De plus, au moyen de toutes les images concrètes qui constituent la foi et qui provoquent plus ou moins d'émotions senties, au moyen de la croyance en la réalité de l'*ex opere operato*, les sentiments émotifs se changent en sentiments inclinatifs et l'affectivité de jouissance apprend à devenir une affectivité de détachement de soi, d'attachement à la vie surnaturelle. L'orientation de la piété est ainsi nettement déterminée.

Or bien plus que dans la confession, c'est l'objet qui est principe de formation de cette activité. C'est donc sur lui et la conception que l'on en a que nous devons maintenant porter toute notre attention.

III

Remarquons d'abord qu'il y a dans cet objet une **synthèse**, ou, si l'on préfère, une unité beaucoup plus forte que dans la confession. Bien plus, on peut dire que l'acte de la confession

³⁸) Cf. HUYSMANS, *En route*, p. 377.

³⁹) Saint Ignace recommande la prière suivante: « Recevez, Seigneur, ma liberté entière. Recevez ma mémoire, mon entendement et toute ma volonté. Tout ce que j'ai, tout ce que je possède, vous me l'avez donné, je vous le rends et j'en laisse l'entière disposition à votre volonté. Donnez-moi seulement votre amour et votre grâce, je serai assez riche et je ne vous demanderai rien de plus. »

⁴⁰) Cf. RODRIGUEZ, II, 8, ch. 8.

est, par essence analytique, alors que celui de la communion est synthétique. Il y a lieu d'examiner à fond cette différence.

En effet, d'une part l'objet religieux, plus précisément l'objet de l'activité religieuse, est constitué plutôt par des contre-valeurs, les fautes ou imperfections, plutôt que par des valeurs positives. L'effort de l'âme pieuse est une élimination progressive de ce qui en elle est contraire à la piété. Elle se rectifie et elle rectifie en même temps ce à quoi elle est attachée, mais ces rectifications se font les unes après les autres, de telle sorte que le résultat final n'est obtenu que par une suite de retouches.

D'autre part au contraire, l'objet se présente comme un tout. L'effort de l'âme pieuse consiste à le voir en tant que tel : elle se tient devant lui dans une vue d'ensemble, le considérant en son unité, non dans les détails qui pourraient la frapper, puisque ceux-ci viennent de cet objet. Plus précisément, si son attitude à elle ne se forme, là encore, que petit à petit, l'objet de cette attitude est un tout unique qui agit sur elle avec toute son action. Il n'y a plus activité négative comme dans la confession, mais action positive ; seulement elle s'exerce beaucoup plus sur elle que par elle.

Par là nous pouvons nous rendre compte du rapport étroit qui existe entre l'activité du sujet et le rôle de l'objet : la première est de moins en moins grande à mesure qu'elle devient de plus en plus positive et la conscience est de mieux en mieux formée à mesure que ce n'est plus elle qui se forme, mais l'objet qui la forme.

Cette unité fondamentale, qui du reste est le but de la formation pieuse, puisqu'il n'y a de piété réelle que si l'âme est entièrement conquise, ce n'est donc pas dans son activité qu'il faut la chercher, mais dans ce qui en est l'objet. Point capital pour l'intelligence de la piété : il apparaît de plus en plus qu'elle n'est pas une activité à vide, mais une aperception d'un objet qui s'impose à elle et qui par suite n'est pas du tout la traduction, en idées conceptuelles ou imaginaires, de la vie psychologique, mais la présence devant cette vie d'une réalité dont la forme, pour n'être ni plastique ni musicale, mais spirituelle, n'en est pas moins réelle.

Car l'esprit n'est-il pas ce par quoi les réalités, objet de nos aperceptions, peuvent se compénétrer mutuellement et former un tout unique, saisissable par une vue d'ensemble, ce qui transforme une juxtaposition d'êtres multiples en l'Unité d'un seul être, de la même façon que l'idée d'un artiste transforme une palette bariolée de couleurs diverses et incohérentes en un tableau unique? Et si cet esprit est dans la Pensée et non dans l'activité cérébrale qui lui est sous-jacente et que l'on pourrait facilement réduire à un simple mécanisme, n'est-il pas essentiellement forme plutôt que matière, c'est-à-dire ce par quoi les choses, au lieu de n'avoir que de l'existence, sont définies et définissables? Enfin, là où il n'y a que de l'esprit, n'est-ce pas là où les formes, au lieu d'être figées comme celles des objets concrets, n'existent que par leurs rapports mutuels? Par exemple la Justice, au sens de Socrate ou de Platon, est l'une de ces formes, tout aussi réelle que celle que nous pouvons donner à tel morceau de marbre ou à tel ensemble de sons. Qui plus est, de ces formes une fois saisies par nous, nous dépendons plus qu'elles ne dépendent de nous, de la même façon que l'homme est le fils de ses oeuvres plus que celles-ci ne sont ses enfants. Nous les posons dans notre vie, mais c'est toute notre vie qui ensuite en dépend.

Il en est ainsi pour cette Idée que l'âme pieuse réalise par la communion. Indépendamment de toute considération théologique sur la réalité de la présence eucharistique, il serait insensé de prétendre que la foi de l'âme pieuse est une pure illusion: autant dire que le Parthénon en est une, ainsi qu'une pièce de Racine, sous prétexte que c'est l'oeuvre d'un cerveau. Seulement la réalité n'en est pas du tout dans la chose qui la représente, pas plus que celle d'*Athalie* n'est dans les pages d'imprimerie. Elle est dans ce fait qu'il y a désormais dans la conscience un objet, vraiment posé comme objet.

Mais il nous faut pousser plus avant. En quoi consiste exactement cette réalité? Qu'est-ce qu'il y a dans cette Idée qui nous permette de lui donner une consistance assez forte pour en dire qu'elle n'est pas un pur « *flatus vocis* »?

Une chose est certaine: l'âme, une fois entrée dans cette voie, s'y sent comme allégée et délivrée. Elle y trouve une

conscience plus claire de ses fautes et de ses faiblesses : elle sent ses limites et voit combien elle est petite au regard de tout ce qu'elle pourrait et voudrait être. Le recueillement lui avait donné possession de sa vie en même temps qu'il lui avait révélé combien étroit était le domaine sur lequel elle était capable de régner ; en même temps il avait augmenté ses aspirations à mesure qu'il lui avait montré sa misère. De même que l'étroussure d'une prison est sentie en proportion des désirs de liberté de celui qui s'y trouve enfermé, de même le monde matériel enchaîne une âme d'autant plus fortement qu'elle devient plus vivante.

Or, parmi ces liens, il faut compter d'abord tout cet ensemble de tares, plus ou moins accentuées, qui pèsent sur la vie morale : désirs, habitudes, défauts d'autant plus lourds à porter qu'on en a davantage conscience. Plus lourd encore est ce qui ajoute à ces misères, issues de la nature humaine comme telle, le passé, par lequel chacun se trouve constitué et enfermé dans une individualité propre, ce passé, la seule chose éternelle que nous ayons et qui cependant, jour après jour, diminue, avec le temps qui nous reste à vivre, nos possibilités de mieux vivre. Tout cela au fond, c'est ce qu'en langage chrétien on nomme le péché, soit le péché de tous qui n'est pas autre chose que la misère attachée à notre qualité d'homme, soit les péchés de chacun, c'est-à-dire tout ce qu'il y a eu de plus ou moins défectueux dans la vie antérieure et que rien jamais ne pourra, humainement parlant, nous enlever.

Or, c'est justement de tout cela que l'âme, après la confession, se sent délivrée. Elle est pardonnée, c'est-à-dire qu'elle n'a plus à se soucier de ses fautes et que dans ce qu'on lui présente maintenant de la part de Dieu, elle peut ne plus les voir. Sans doute, lui dit-on, il lui en reste des traces : elle est en convalescence, et non guérie ; mais elle n'en est pas moins sauvée, au sens médical du mot, et au lieu d'être clouée sur ce lit du péché, elle va pouvoir se lever et marcher, le mal ayant disparu de son âme de la même façon que la fièvre quitte un organisme qui a triomphé du mal. Ou bien, si l'on préfère cette autre comparaison, elle est comme le débiteur qui se sent libre, parce que sa dette lui a été remise.

Dans la communion elle trouve davantage encore. Elle n'est plus seulement un débiteur qui s'en va, libre, mais ruiné; elle est un homme auquel on vient de confier quelque capital pour travailler et vivre. Elle voit dans cette force nouvelle qui s'infuse en elle quelque chose d'analogue à ce que le voyageur altéré de jadis trouvait dans une source rencontrée inopinément et dans laquelle il voyait une divinité. Ne dit-on pas du reste couramment dans le langage chrétien que l'Eucharistie est une véritable source de vie? C'est qu'en effet l'âme y trouve l'impression ⁴¹⁾ de recevoir des ressources spirituelles capables de la transformer et de la soutenir contre toute difficulté. Du reste il est admis, encore en théologie, que la communion agit comme un véritable reconstituant, détruisant les derniers restes du mal et réparant toutes les forces perdues.

Tout cela se développe et se fortifie par l'oraison, les examens de conscience, les exercices de piété de toutes sortes. Partout le chrétien éprouve cette même impression d'une puissance qui entre en lui et sur laquelle il se sent appuyé. C'est tout cela qu'exprime excellemment l'idée théologique de la grâce, soit de la grâce actuelle donnée pour une circonstance particulière, soit de la grâce habituelle qui est l'état général de l'âme ainsi régénérée.

Il semble donc qu'ainsi se constitue aux yeux de l'âme pieuse un monde nouveau, dans lequel elle trouve le moyen d'échapper aux conditions du monde matériel, monde tout spirituel, puisqu'il est fait d'Idées et non de réalités tangibles, mais non moins réel, puisqu'elle y trouve cet allègement et cette délivrance et puisque surtout ce monde lui apparaît comme réellement extérieur à elle-même: quelle que soit la part d'activité personnelle qu'elle fournisse, ce n'est pas en elle qu'elle a conscience de le trouver ⁴²⁾. Justement parce qu'elle s'y sent déli-

⁴¹⁾ Cette impression est telle parfois qu'elle provoque le sentiment d'une présence réellement sentie, sentiment du reste très fréquent chez les mystiques. Cf. W. JAMES, p. 50 sqq. et en particulier ce trait: « Dieu n'avait ni forme, ni couleur, ni odeur, ni saveur..... le sentiment de sa présence n'était accompagné d'aucune localisation particulière; c'était comme si ma personne eut été transformée par la présence d'un être spirituel. » (p. 59.)

⁴²⁾ C'est pourquoi cet objet est quelque chose de mystérieux, comme l'a fort bien vu Otto. Car si l'âme comprenait, elle serait

vrée et sauvée, elle le voit comme quelque chose de nouveau qui se pose devant elle, qui d'une certaine manière s'oppose à elle, comme un véritable non-moi qui la dépasse et la transcende.

Sans doute, il est vrai, nous ne pouvons pas parler de réalité ontologique; mais cette représentation, disons mieux, cette Idée de la Grâce, n'est pas une simple *cogitatio* sans objet; elle est la réalité formelle du *cogitatum* qui en est l'objet. Comme telle elle possède une véritable existence phénoménologique, quitte à donner au mot existence une signification spéciale — existence idéelle plutôt qu'existence réelle. Car — il faut souligner ce point — il ne suffirait pas du tout, pour avoir ce *cogitatum*, de poser un *a priori* religieux à l'intérieur de la *cogitatio*. Cet *a priori* sans doute n'est pas niable — nous le constaterons mieux plus loin — mais il ne s'exerce que parce qu'il trouve une matière lui permettant de construire son Idée, à peu près comme le talent d'un sculpteur resterait stérile sans un morceau de pierre ou de marbre. La preuve en est précisément dans ce dualisme qui va s'accroissant pendant que se développe la piété et par lequel celle-ci ne s'accroît que dans la mesure où son objet est autre chose qu'elle. Et si l'on nous dit que l'Idée n'est ici que la transposition en termes d'objectivité d'un fait purement subjectif et que la grâce n'est qu'un état émotif vu comme une chose réelle, nous répondrons que cette transposition est précisément le point capital, car elle ajoute au fait subjectif une objectivité précise et elle ne pourrait avoir lieu, si la subjectivité n'était pas déterminée phénoménologiquement.

Remarquons du reste, encore une fois, qu'on ne pourrait taxer cette Idée de pure illusion — ou en sens contraire en affirmer la réalité ontologique — qu'en la prenant comme représentation de quelque chose, c'est-à-dire en transformant une donnée de fait en une solution explicative. Or l'affirmer ou la nier en tant que telle, serait une pétition de principe, puisque ce serait supposer admis ce qui est en question: la

maîtresse de son objet, tandis que l'objet religieux n'est tel que parce qu'elle se sent dominée. C'est Dieu qui la sauve; ce n'est pas elle qui se sauve par lui.

nature de ce fait. Ou bien ce serait la mesurer, autrement que d'après des conceptions philosophiques: on ne peut affirmer ni nier la valeur d'une Idée religieuse sans la juger religieusement: dans les deux cas on prend une position théologique, négative ou positive, puisque l'on juge des Idées d'après leur contenu et non comme faits. Or il ne s'agit pas du tout pour nous de savoir ce que vaut la définition que le sujet, toujours plus ou moins imbu des notions théologiques de son milieu, donne de ce phénomène: il s'agit de l'examiner comme phénomène, en tant que représentation, non pour ce qu'il représente. Car en philosophie, s'il y a des notions dont on se sert comme de moyens d'explications, il y a les idées — esthétiques, religieuses ou autres — qui sont son objet, non son instrument: *explicanda*, non *explicationes*. Il importe de ne jamais confondre les unes avec les autres. Et c'est de ce point de vue que nous pouvons et devons distinguer dans l'Idée que nous rencontrons ici, Idée de la Grâce, la signification théologique ou religieuse, qui n'est pas de notre compétence, d'avec le fait que cette Idée se montre à nous sous cet aspect d'un non-moi s'opposant au moi naturel psychologique.

D'autre part, précisément parce que la conscience trouve dans cet objet une forme nouvelle de son activité, il y a en elle, non seulement cette activité en tant que telle — conscience-sujet —, mais cette activité en tant qu'elle lui apparaît avec un aspect nouveau — conscience-objet; et celle-ci s'exprime dans l'Idée du Salut, correspondant à l'Idée de la Grâce. Sans doute la conscience-objet ainsi formée dépend dans une large mesure de la subjectivité: pour se sentir pieux, il faut avoir un minimum d'activité pieuse. Mais la forme de cette conscience-objet est modelée par l'objet lui-même: on sait ce que c'est que sa piété, c'est-à-dire on comprend le salut qu'on y trouve à la lumière de l'objet présent devant la conscience, la Grâce, de telle sorte qu'on saisit la réalité de cet objet au moins dans la réalité de cette nouvelle forme de la conscience.

Le sujet a donc été d'abord mis en mouvement du dehors par les conceptions offertes à son entendement. Puis il a été informé au dedans par les Idées apparues devant sa conscience, lesquelles se sont ainsi transformées en objet phénoménologi-

quement présent, à mesure que la conscience s'est réellement formée par rapport à cet objet.

Ainsi le dualisme de la Nature et de la Grâce s'est complété par celui d'un ancien-moi et d'un nouveau-moi. Il avait été un dualisme de valeurs à rechercher, et précisément parce que ce nouveau-moi trouve sa réalisation dans son objet, il y a maintenant un dualisme de réalités, la Nature étant ce que le sujet était jadis et la Grâce donnant à ce sujet d'être réellement autre chose. Encore une fois on aura beau dire que tout cela n'existe que pour l'âme qui le comprend ainsi, ce n'en est pas moins une existence idéelle, qui, comme telle, a droit de cité, sinon dans le monde des choses sensibles, du moins dans celui des phénomènes de conscience.

Il nous reste toutefois à voir quel est le degré de consistance de cette Idée, afin de préciser dans quelle mesure elle dépend de la subjectivité et dans quelle mesure au contraire cette subjectivité en dépend. Comment ces Idées peuvent-elles être conditionnées par autre chose que par la libre et arbitraire activité du sujet? Leur existence dépend-elle de certaines lois, de telle sorte qu'on puisse et qu'on doive les juger avant de les accepter, de la même façon que les autres oeuvres de l'esprit humain n'existent vraiment que dans des conditions bien déterminées de solidité, de beauté ou de vérité?

DEUXIÈME ÉTAPE - LA MORTIFICATION.

« Celui qui ne se renonce pas n'est pas digne de moi. » La maxime est perpétuellement répétée comme le fondement de toute piété. Dès que l'état de grâce est réalisé, si l'on veut, non s'en tenir là, mais commencer une vie vraiment « surnaturelle », il faut se mettre à la pratique de ce renoncement et « tuer le vieil homme ». Mais en quoi cela consiste-t-il exactement ?

Il n'est pas question de sacrifier tels ou tels avantages matériels. Sans doute ceci est demandé aux religieux, mais la piété existe en dehors des cloîtres et peut être très fervente. De plus le renoncement effectif n'est pas le principal pour ceux qui l'accomplissent : il leur faut de toute nécessité un renoncement affectif. C'est donc ce dernier qu'il faut étudier.

Remarquons comment se pose le problème. L'âme pieuse est placée désormais devant une réalité nouvelle, contraire aux autres réalités. Mais l'opposition était jusqu'ici surtout objective : elle doit maintenant se réaliser subjectivement : il va donc y avoir lutte au sein de la conscience entre ces deux objets qui se disputent désormais les affections de l'âme pieuse. Il faut que l'âme choisisse, sans quoi l'objet surnaturel cesserait d'être réellement objet pour redevenir simple idée notionnelle. Pour faire ce choix, il faudra qu'elle détruise en elle toute affectivité à l'égard des autres objets. Il y aura ainsi un mouvement en sens inverse de celui de la piété : les réalités matérielles finiront par n'être plus que des valeurs attribuées extrinsèquement par « le monde » aux choses naturelles, celles-ci n'étant plus, prises en elles-mêmes, que des choses sans valeur. C'est par la mortification que se fera cette dévalorisation.

De plus, comme aux yeux de la piété, il n'y a pas à proprement parler de non-valeurs, cette dévalorisation sera en réalité une contre-valorisation : non seulement l'âme pieuse voudra ne plus voir dans les êtres de la Nature qu'une valeur plaquée sur eux par l'esprit mondain, mais ce placage lui apparaîtra comme une erreur absolue, puisque ces êtres seront pour elle essentiellement mauvais et à rejeter. Ainsi s'accentuera au plus

haut degré le dualisme de la Nature et de la Grâce et cette accentuation se fera et subjectivement et objectivement. C'est ce que nous avons à étudier maintenant.

Pour sérier les questions, nous prendrons la distinction adoptée le plus couramment par les auteurs spirituels, lorsqu'ils demandent la mortification de ce qu'ils appellent la triple concupiscence: concupiscence des sens, concupiscence des yeux, concupiscence de l'esprit, ayant pour objet respectivement les plaisirs, les richesses et l'orgueil.

I

Il est parfaitement inutile de faire en détail l'énumération de tous les plaisirs interdits aux âmes pieuses. Du reste la distinction entre plaisirs permis et plaisirs défendus est pour elle assez peu opérante, puisque c'est le plaisir en tant que tel qui est mauvais⁴³). Si l'on parle de plaisirs défendus, c'est plus pour en augmenter l'horreur que pour en rappeler l'interdiction: quant aux autres, ils sont toujours plus ou moins contraires à la vie de piété. Pour reprendre en la transposant la classification d'Epicure, on dira que les plaisirs indispensables seuls doivent être accueillis, mais en tant qu'indispensables, non en tant que plaisirs; que les plaisirs naturels et non indispensables doivent être réduits en proportion inverse de leur utilité; et qu'enfin les plaisirs ni naturels ni nécessaires doivent être rigoureusement retranchés. Seulement il y a cette différence capitale d'avec la doctrine d'Epicure que pour ce dernier le but de cette réglementation était encore le plaisir lui-même, tandis que pour l'âme pieuse le plaisir n'est toléré qu'à cause de la nécessité de ce qui le provoque. On va donc plus loin que le stoïcisme: non seulement le plaisir n'a pas de valeur, mais il est une contre-valeur, un mal par lui-même⁴⁴).

43) « *Omne carnale gaudium blande intrat, sed in fine mordet et perimit.* » *Imit.*, I, 20, 7. « *Utilius est saepe et securius, quod homo non habeat multas consolationes in hac vita, secundum carnem praecipue.* » *Ibid.*, I, 21, 3. « Le chrétien spirituel doit supprimer toute joie dans les choses créées, parce qu'elle déplaît à Dieu. » JEAN de la CROIX, cité par BUTLER, p. 57.

44) « Les biens présents et sensibles ne sont pas son objet (du chrétien): il peut en user, dit Saint Augustin, mais il ne peut en jouir. »

Ce qu'il faut bien souligner, c'est que cette contre-valeur attribuée au plaisir ne l'est pas à cause des inconvénients qui pourraient en résulter au point de vue de la piété, mais à cause de ce que le plaisir est en lui-même. C'est en tant que plaisir qu'il est mauvais. Sans doute, tous les auteurs n'ont pas à ce sujet la même intransigeance, surtout si l'on tient compte des moralistes, à plus forte raison des casuistes, mais ceux-ci nous parlent de morale et c'est de piété qu'il est question. Or, de ce point de vue, il y a quasi unanimité : pour toute âme pieuse, le plaisir est toujours, sinon un mal, au moins un très grand danger de mal⁴⁵).

Remarquons en passant que cette conception, plus exactement cette appréciation, n'est pas spéciale à la spiritualité chrétienne. Au cours de l'histoire des religions, on la retrouve à peu près partout⁴⁶).

GROU, *Maximes*, p. 109-110. « Le plaisir tient l'âme attachée à la terre et l'empêche de s'élever vers le Ciel; il l'amollit d'ailleurs et la rend faible et timide. » LOMBEZ, *Paix*, p. 102.

45) TANQUEREY, p. 135, 497.

46) On sait que dans presque toutes les religions l'ascétisme sous ses différentes formes a été un moyen de « sacraliser » ceux qui devaient, à titre passager ou à titre permanent, remplir des fonctions religieuses. Le jeûne, la privation de sommeil et surtout la continence sexuelle sont des précautions jugées indispensables, aussi bien du reste pour la chasse, la pêche que pour les sacrifices religieux (Cf. LOISY, *Sacrifice*, p. 39-43; FRAZER, *Tabou*, p. 5, 163-165, 167). « L'homme ne peut entrer en rapports intimes avec les choses sacrées, qu'en se dépouillant de ce qu'il a de profane en lui. » La douleur est « un état de grâce qu'il faut rechercher et susciter, même artificiellement, à cause des pouvoirs et des privilèges qu'elle confère », car « c'est par la manière dont il brave la douleur que se manifeste le mieux la grandeur de l'homme. » (DURKHEIM, *Formes*, p. 441-451). La raison de telles conceptions n'est pas seulement l'influence de la société, mais la conscience de force que l'on trouvait dans les privations. Il va sans dire que cette force fut d'abord comprise comme purement physique, et l'ascétisme n'a pris un caractère moral que par les développements ultérieurs, qui, tout en gardant les anciennes pratiques, les expliquèrent en fonction d'idées plus récentes. Il n'est donc en somme qu'une survivance d'anciennes coutumes et d'anciennes conceptions utilisées par l'Eglise. De même que les primitives sociétés n'ont pas créé le sentiment, mais s'en sont servi pour « sacraliser » ce qu'elles avaient besoin de séparer du profane, de même l'Eglise, en accueillant ces survivances, en a profité pour tourner les âmes vers le détachement d'elles-mêmes. Encore une fois, elle a donné à ce que d'autres avaient créé une signification particulière. Cf. WILL, *Culte*, II, p. 241 sqq.

Nous sommes donc en face d'une tendance fréquente de la nature humaine: mépriser ce qui plaît, rechercher ce qui peine. D'où vient cette tendance? Et quelle application la piété catholique en fait-elle?

Nous croyons que cet amour de l'effort vient du sentiment de puissance qu'on y trouve. De même que l'enfant joue pour avoir la satisfaction de faire quelque chose, de même l'homme peine parce qu'il a besoin d'exercer sa vigueur; et sa peine lui apparaît comme désirable, parce qu'elle lui procure le sentiment d'être fort et lui est un moyen de jouir de lui-même. C'est d'ailleurs pour cela qu'une souffrance reçue paraît insupportable, qu'on ne veut pas d'un effort qui nous est prescrit ou demandé, alors qu'on trouve du plaisir dans celui qu'on s'impose à soi-même: d'une part on subit, on n'a conscience que d'une faiblesse, tandis que d'autre part, puisque l'on veut, on aime ce que l'on fait. L'effort pour l'effort est donc d'abord un fait psychologique assez naturel qui se présente en dehors de toute piété proprement dite. Mais la société religieuse le « sacralise » pour en faire une valeur réservée à elle seule. Comment se fait cette transformation de l'effort ordinaire en valeur religieuse?

D'abord l'effort doit être un effort de piété, parce qu'il a pour objet direct soit sa propre sanctification, soit l'accroissement du règne de Dieu, soit le bien des âmes, dans tous les cas quelque chose qui se rapporte à la piété et à elle seule. Ce qui en fait la valeur, c'est donc son intention. De même que, comme nous l'avons vu, rien n'est bon de ce qui est fait sans état de grâce, de même rien ne vaut si l'on agit pour un autre motif. En d'autres termes, pour agir pieusement, on doit se mettre en union avec l'enseignement de la piété, tel qu'il est donné par l'Eglise. On voit par là toute la portée des croyances religieuses: elles ont pour but et pour résultat de relier fortement le sujet à la vie sociale en le désappropriant de lui-même; et l'oeuvre de la société est précisément de fixer son orientation au moyen des idées qu'elle lui enseigne. Par le fait qu'il accepte cette orientation et agit en ce sens, le fidèle ajoute à ces croyances de quoi les valoriser au-dessus de toute autre valeur.

Mais ce n'est pas tout. Si toute activité énergique est un moyen d'être pieux, aux yeux du catholicisme, ce n'est pas le meilleur ⁴⁷⁾. Les auteurs spirituels sont unanimes à dire et à répéter que, non seulement il n'est pas nécessaire d'accomplir de grandes choses pour se sanctifier ⁴⁸⁾, mais qu'on se sanctifie ordinairement beaucoup plus et bien mieux par la vie ordinaire ⁴⁹⁾. La meilleure de toutes les mortifications n'est pas celle que l'on s'inflige, c'est celle que l'on reçoit sans se plaindre des contrariétés de la vie journalière ⁵⁰⁾. Il s'agit bien moins d'avoir beaucoup de volonté que de suivre la volonté de Dieu. Le plus petit effort, quand c'est Dieu qui le demande ⁵¹⁾, vaut infiniment plus ⁵²⁾ que les travaux les plus pénibles que l'on aurait soi-même choisis.

Du reste, ajoutent les théologiens ⁵³⁾, non seulement toute

47) « *Per patientiam cum longanimitate, Deo juvante, melius superabis, quam cum duritia et importunitate propria.* » (Imit., I, 13, 4.).

48) SCUPOLI (ch. 43), présente expressément les grosses mortifications comme un piège du démon pour nous persuader que nous avons fait de grandes choses.

49) « Entre deux actes, l'un difficile et glorieux, l'autre facile et sans prestige, c'est ce dernier qu'il faut choisir, s'il est voulu de Dieu. » VINCENT, *Fr. de S.*, p. 180.

50) « L'amour de la croix nous fait entreprendre des afflictions volontaires... et l'amour en ces exercices est tout agréable au bien-aimé. Toutefois il l'est davantage encore quand nous recevons avec patience, doucement et agréablement les peines, tourmens et tribulations en considération de la volonté divine qui nous les envoie. » *Fr. de S., Amour de Dieu*, ch. IX, III. « C'est Notre-Seigneur... que vous rencontrez tous les jours ça et là es occurrences des mortifications ordinaires qui se présentent à vous. » Id., *Lettres*, p. 43.

51) Il faut ajouter à cela que ces contrariétés viennent le plus souvent des désirs personnels non satisfaits: leur acceptation est donc une mortification de ces désirs. C'est pourquoi elles viennent de Dieu. « Il ne t'arrive pas une seule peine qui n'ait été comptée et préparée par celui qui compte jusqu'au moindre cheveu qui tombe de la tête. Cette peine, il l'a prévue de toute éternité, il l'a pensée, aimée et voulue. » TAULER, cité par POURRAT, II, p. 348. C'est pour la même raison que les « états de sécheresse » sont plus sanctifiants que les états de « consolation »: il y a en eux plus d'efforts et l'on n'a alors nul plaisir à faire effort. Cf. SEGOND, p. 86-87; *Pr. pr.* I, p. 154-155.

52) Qui plus est: il faut rendre « au Seigneur de sincères actions de grâces de tous les maux, tels que la famine et la disette, la guerre, les inondations, les épidémies et tous les autres fléaux que le ciel nous envoie », FABER, *Tout pour Jésus*, p. 237. Ainsi non seulement tout ce qui vient de Dieu est bon, mais cela ne peut être que bon: c'est à l'homme de devenir capable de le juger ainsi.

53) Plus précisément, d'après les théologiens, si l'homme acquiert quelque mérite et a un véritable droit à une récompense, ce n'est pas

peine ou toute action sans état de grâce ou sans motif surnaturel sont sans valeur, mais même quand il y a cette double condition, si elles valent quelque chose, c'est par pure bonté de la part de Dieu. Tout ce que l'homme fait, à ses yeux n'est rien ni ne compte pour rien et il y a de sa part autant de miséricorde à tenir compte de nos efforts qu'à nous pardonner nos fautes; il regarde nos actes avec la condescendance que nous mettons à examiner la page d'écriture d'un enfant, ne le blâmant pas de ses maladresses, le félicitant du moindre petit succès. L'effort vaut sans doute comme moyen indispensable de piété — il est même un signe de «discernement des esprits» — mais c'est uniquement par rapport à notre faiblesse: il ne faudrait pas s'imaginer qu'il puisse avoir la moindre valeur intrinsèque: quelque grand et quelque pénible qu'il nous paraisse, venant de nous, c'est chose tellement mince que Dieu ne lui doit absolument rien.

Il est facile de comprendre pourquoi: la mortification, surtout celle de nos désirs et de nos jouissances, est ainsi à la fois recommandée et dépréciée: tout effort risque en effet de provoquer la conscience qu'on fait effort et cette conscience peut ensuite se tourner en une jouissance, si bien qu'on finirait par se mortifier pour le plaisir de se mortifier. Au lieu de l'oubli de soi s'établirait une certaine complaisance envers soi-même; et au lieu de la concupiscence de la chair qu'on aura mortifiée, on en arriverait à celle de l'esprit, bien pire parce que plus dissimulée.

Ainsi la mortification n'est pas seulement une discipline de la sensibilité pour refréner les désirs contraires à la piété: elle n'est pas non plus une discipline de la volonté pour apprendre à se dominer: tout cela ne sort pas de la simple éducation morale et se retrouve dans toute culture de soi ⁵⁴). Elle est avant tout une destruction du sentiment de soi, plus exactement une dévalorisation de soi, de tout ce qu'on fait comme de tout

à cause de ce qu'il fait, mais parce qu'il le fait en union avec le Christ. « Si l'oeuvre du chrétien en état de grâce est méritoire en droit strict... c'est qu'il fait un tout moral avec le Christ à qui Dieu ne peut rien refuser. » LABAUCHE, *Leçons de théologie*, II, p. 328.

⁵⁴) On a fait remarquer qu'avec Saint François de Sales les mortifications, autrefois but de l'ascétisme, en sont devenues simplement

ce qu'on sent⁵⁵). C'est par là qu'elle est réellement surnaturelle, non pas tant parce qu'elle oriente vers des réalités transcendantes, que parce qu'elle désoriente des réalités personnelles : elle surnaturalise en dénaturalisant, si l'on peut dire. Le rôle pédagogique de la société religieuse est de « sacraliser » l'effort ou la peine, non pas en en faisant une valeur supérieure, mais en en enlevant la jouissance même à celui qui se l'inflige, de la même façon que dans les sociétés primitives, « sacraliser » une chose, c'était l'enlever à tout profane. De même qu'un objet était sacré moins par l'usage qu'on en faisait que par le fait que cet usage était réservé, de même il y a piété non pas par la peine que l'on se donne, mais parce que cette peine est tout entière réservée à celui pour qui on se la donne sans aucun profit d'aucune sorte pour qui se la donne.

Remarquons enfin que le résultat de cette « sacralisation » ou, pour employer un langage chrétien, de cette « surnaturalisation » de la mortification, est de la rendre plus encore objet de désir. Si on ne l'aime pas pour le bien que nous faisons quand nous nous mortifions, on l'aime pour celui que nous recevons. On en jouit de moins en moins, mais on la veut de plus en plus : la base affective ou émotive est elle-même mortifiée, mais la base inclinative est considérablement fortifiée. Bref, l'âme pieuse devient de plus en plus ferme dans le sens de sa piété et de sa foi, mais avec une conscience de plus en plus vive de sa propre faiblesse.

le moyen (VINCENT, *Fr. S.*, p. 152). Il est vrai. Mais il faut remarquer en outre d'une part que cette ascèse voulue pour elle-même, que les anachorètes s'ingéniaient à pratiquer avec de plus en plus de force, était plutôt en marge de l'Eglise que véritablement catholique : à mesure que l'Eglise se l'est appropriée, elle l'a transformée de mortification du corps en mortification de soi ; et d'autre part ce n'est pas tant l'« assouplissement du vouloir » pour lui-même que voulait saint François de Sales, mais l'amour de Dieu et donc la destruction de l'amour de soi. Son but est donc encore la mortification, non la culture de la conscience.

⁵⁵) « Tâchez de les (les sens) régler de telle sorte que vous ne donniez jamais entrée dans votre coeur ni à l'amour ni à l'aversion naturelle des choses qui se présentent, mais que vous conformiez toutes vos inclinations à la volonté divine, n'embrassant et ne rejetant que ce que Dieu veut que vous embrassiez et rejetiez. » SCUPOLI, chapitre 23.

II

L'âme pieuse doit se priver, non seulement des jouissances sensibles, mais encore de cette autre jouissance plus subtile, celle de posséder. On nomme celle-ci concupiscence des yeux, parce qu'elle vient de la vue de ce qu'on a plus encore que de son utilisation : l'avare trouve son plaisir d'avoir de l'argent, non à le dépenser, mais à le regarder. La propriété est un élargissement du moi, une augmentation de ce qu'il est et de ce qu'il peut, si bien qu'au premier abord demander la pauvreté semble demander surtout la diminution et le rétrécissement de soi. En fait il en est tout autrement. Ce que la pauvreté rétrécit et diminue, ce n'est pas le moi en tant qu'il peut faire plus ou moins, mais le moi en tant qu'il jouit de ce qu'il a, non le moi-sujet d'activité, mais le moi-objet de conscience.

Remarquons d'abord que si la pauvreté effective est exigée du religieux — et encore n'est-elle effective que pour l'individu, non pour la communauté : si chaque membre n'a rien à lui, il dispose cependant de tout ce dont il a besoin — au laïque pieux comme au prêtre, il n'est demandé et conseillé que la pauvreté affective, le détachement de ce qu'il a, détachement qui du reste doit n'être pas simplement platonique. Evidemment, il peut se produire que chez tel ou tel ce détachement ne soit qu'une apparence et existe plus en parole qu'en fait : dans ce cas il n'est pas niable que la distinction entre pauvreté affective et pauvreté effective ne soit pour lui qu'un moyen de se dissimuler l'irréalité du sentiment qu'il croit avoir. Mais cela est une déviation de la piété et nous n'avons pas à en parler. Le détachement simplement affectif peut fort bien exister, plus ou moins favorisé par la manière de vivre. C'est lui que nous avons à étudier.

Là encore nous pouvons trouver dans l'histoire des religions un antécédent de ce sentiment : la tendance à ne se servir des biens terrestres qu'après en avoir offert une partie, et à solliciter une sorte d'autorisation, comme si l'homme avait eu de tous temps l'impression plus ou moins vive que rien n'était à lui et qu'il n'avait pas le droit d'en disposer à sa guise. Là encore il y a eu « sacralisation » de cette dépossession par la

conscience collective, laquelle en a fait une vertu religieuse en la consacrant par la vénération de tous, y compris de ceux qui ne la pratiquaient pas, sans parler des considérations d'ordre politique ou économique qui ont pu conduire certaines communautés à la canoniser. Mais tout cela consacre et affermit les tendances individuelles par lesquelles on croit s'enrichir moralement en se dépouillant matériellement. D'où viennent ces tendances?

Il s'agit de pauvreté affective, et donc de l'attitude qui consiste à juger les biens matériels comme des non-valeurs ou même comme des contre-valeurs. Or pourquoi les considère-t-on ainsi?

Posséder quelque chose, nous venons de le remarquer, c'est avoir à sa disposition des moyens d'augmenter et ses jouissances et ses possibilités d'action. La valeur des richesses consiste donc dans la puissance qu'elles donnent, dans l'élargissement de l'individu. Mais outre cet élargissement, il y a la conscience que l'on en a, laquelle est jouissance et peut devenir par suite objet de désir. Alors la richesse n'est plus une valeur-moyen, mais une valeur-but et en s'attachant à elle, c'est à soi qu'en réalité on s'attache, puisque c'est à la jouissance que l'on en a.

Si donc elle est un obstacle à la piété et s'il y a incompatibilité presque absolue entre le désir de posséder et la culture de cette piété, c'est moins pour le caractère intrinsèque de la richesse qu'à cause de la jouissance qu'elle donne : elle est une occasion pour le moi de s'attacher à lui-même, de rompre par conséquent le mouvement vers Dieu. De même que la mortification est un amour de l'effort pour l'effort, parce qu'on se déprend du plaisir pour le plaisir, de même la pauvreté est un amour de la non-propriété pour elle-même, parce que c'est encore de soi que l'on se détache.

Mais ce détachement doit s'ignorer⁵⁶). Or pour cela le dénuement total lui-même ne suffirait pas. Qui plus est, à lui seul, il deviendrait facilement un mal. Même celui qui avait

⁵⁶) Il faut remarquer du reste qu'il est recommandé aux religieux moins pour ses avantages que parce qu'il a été demandé et pratiqué par Jésus-Christ. Cf. BUTLER, p. 159. Il est donc un acte d'obéissance autant et plus qu'une vertu personnelle.

fait de dame Pauvreté son épouse, déclare que la joie parfaite n'est pas en ce dénuement absolu. Il faut que l'on se détache même du détachement. Le moyen en est cette forme particulière de pauvreté qui consiste, non à n'avoir rien, mais à ne pas oublier que ce que l'on a n'est pas à soi⁵⁷⁾. On a beaucoup reproché aux ordres religieux de concilier habilement le voeu de pauvreté avec la richesse des communautés et d'être pauvres sans manquer de rien: c'est ne pas comprendre que la collectivité de la richesse augmente encore pour les individus le sentiment de n'avoir rien à eux⁵⁸⁾ et leur enlève tout moyen d'en tirer la jouissance de la propriété. Le dénuement total des monastères, tel que le rêvait le Poverello, n'était pas seulement une erreur d'organisation pratique, mais aussi une erreur de psychologie spirituelle⁵⁹⁾: elle risquait de favoriser cette forme d'orgueil qui s'appelle l'esprit de corps, en accentuant la différence, comprise alors comme une supériorité, entre ces monastères et les autres communautés, qu'on aurait jugées moins ferventes, parce que plus riches. De même la misère d'un Benoît Labre, même aux yeux de l'Eglise, qui canonise l'homme sans recommander l'exemple, est plus qu'une exagération et une

57) C'est pourquoi les auteurs de spiritualité font ressortir que tout ce que nous avons appartient à Dieu: « Nous tenons tout de Notre-Seigneur, même nos biens naturels, parce que c'est en prévision de ses mérites et pour pouvoir faire de nous ses membres que Dieu nous a conservés ces biens après le péché d'Adam. » OLIER, *Cat.*, pages 118-119.

58) Aussi recommande-t-on dans les monastères bénédictins d'éviter avec soin tout gaspillage de ce qui n'appartient pas au moine (BUTLER, p. 163). On reconnaît du reste que l'affaiblissement « du sens de la responsabilité au sujet de l'argent est un des côtés faibles de la vie religieuse ». Mais une telle réflexion suppose que l'on se place à un point de vue moral et social assez laïque: du point de vue de la piété, cette responsabilité est totalement inutile.

59) On peut dire aussi que ce fut une erreur sociale, puisqu'elle oblige à recourir à la mendicité (Cf. JOERGENSEN, *Fr. d'Assise*, p. 114): si tous en faisaient autant? Du reste il arrive que le sens de la propriété d'autrui est singulièrement oublié (*Id.*, p. 166-167). C'est même tout le problème de la civilisation qui serait ainsi posé: se refuser tout confort, c'est en revenir à l'état de nature, celui que J.-J. Rousseau déclarera le seul bon. Facilement la pauvreté de François d'Assise dévierait en dehors du catholicisme. C'est du reste ce qui a provoqué les difficultés dont il a tant souffert à la fin de sa vie: l'Eglise a dû catholiciser, même malgré lui, une conception et une pratique plus évangéliques qu'ecclesiastiques.

extravagance: elle risque par son excès de ruiner le fondement de la piété. En cela comme en beaucoup d'autres choses, l'Eglise s'est montrée meilleure psychologue que ses saints, parce qu'elle est une société et que la désappropriation est plus favorisée par des pratiques à caractère social que par les attitudes individuelles, d'autant plus dangereuses que les excès les rendent encore plus individuelles.

En conclusion, la pratique de la pauvreté consiste essentiellement dans la dévalorisation, non seulement des biens auxquels on renonce, non seulement de la jouissance dont on se prive, mais encore du moi qui renonce et se prive, tout comme la mortification doit dévaloriser le moi qui fait effort. Seulement, comme nous l'avions remarqué, le moi ainsi dévalorisé n'est pas précisément le moi agissant, comme il en est dans la confession: c'est plutôt le moi qui vient d'agir, en tant que moi plutôt que dans son action, en un mot le moi-objet, et non le moi-sujet. Nous verrons plus loin l'importance de cette conclusion.

III

Nous en arrivons à la forme du détachement la plus difficile à comprendre et à réaliser: l'obéissance. Il nous faut d'abord définir très exactement ce qu'elle est.

Il ne s'agit pas du tout de l'obéissance purement disciplinaire dont le but est d'assurer l'ordre dans une organisation quelconque. Il est possible que la vertu d'obéissance ait été parfois, un moyen de gouvernement des églises et des communautés⁶⁰). Mais nous avons à l'examiner en tant que vertu chez ceux qui la pratiquent, non à chercher les motifs plus ou moins avoués de ceux qui la demandent⁶¹).

⁶⁰) Ainsi on loue le moine d'être celui auquel le supérieur fait sans cesse appel, parce qu'il est toujours prêt à obéir, tout en reconnaissant qu'il y a là quelque faiblesse de la part de l'abbé qui lui commande. Cf. BUTLER, p. 148-149.

⁶¹) Il ne faut pas oublier du reste que dans les communautés religieuses, le supérieur est soumis à la règle. Il est à remarquer par ailleurs que l'on préfère toujours les faibles aux forts dans ces communautés: ils sont plus faciles à commander et ont plus d'aptitudes à subir l'influence de la Règle, c'est-à-dire, en langage monastique,

Il ne s'agit pas non plus de la soumission d'un inférieur devant les décisions d'un supérieur mieux placé que le premier pour savoir ce qu'il faut faire. Dans ce cas, il y a confiance en ce supérieur et l'on fait ce qu'il demande, sans lui demander d'expliquer pourquoi. On agit alors, non pas parce que l'acte est commandé, mais parce que le fait qu'il l'est donne à penser qu'il est bon d'agir ainsi. Pour examiner la valeur d'une telle obéissance, il faut se placer au point de vue de ce qui est commandé et voir si l'on a raison de donner sa confiance à celui qui commande. C'est du reste de ce même point de vue que le fameux *perinde ac cadaver* a été si fortement critiqué: on y voit une obéissance aveugle qui ne cherche pas à savoir ce qu'elle fait. Le point de vue de la piété est complètement différent.

Il se rapproche un peu du point de vue éducatif, celui de l'enfant ou de l'élève auquel les parents ou le maître imposent un « devoir » ou celui du malade qui suit l'« ordonnance » de son médecin. Là encore le commandement a pour objet une action utile dont le sujet n'est pas capable de comprendre la raison. C'est encore la même obéissance qui est demandée par le directeur de conscience à son pénitent, en particulier comme traitement du scrupule⁶²). Mais tout ceci n'est pas encore l'obéissance de piété, dont le type est celle du religieux et qui consiste à poser un acte en tant que commandé, acte bon parce que commandé et non commandé parce qu'il est bon.

La véritable obéissance de piété est donc une obéissance pour l'obéissance; elle demande l'accomplissement de l'acte, non parce qu'il est utile, mais parce qu'il est voulu par un autre que soi. C'est un exercice de soumission ou mieux d'abnégation de la volonté.

Nous en trouvons dans les anciennes religions un pressentiment, et il est si fréquent qu'on a voulu en faire la caractéris-

à recevoir les grâces de Dieu. Cf. JOERGENSEN (p. 231): Saint François préférait les pauvres, les humiliés, les opprimés, les offensés, même s'ils étaient « voleurs ou brigands ».

⁶²) C'est parce que le scrupule est une erreur de jugement que l'obéissance en est le traitement (Cf. *Pr. pr.*, II, p. 266). Mais cette obéissance est présentée comme méritoire en tant qu'obéissance, le prêtre étant le représentant de Dieu. C'est par là qu'elle est un acte de piété.

tique de la religion ; les interdits ou *tabous*⁶³), auxquels on peut ajouter les nombreuses prescriptions des décalogues, lois, rituels, etc. Cette pratique est encore plus « sacralisée » que les autres, puisqu'elle est la sacralisation elle-même, si l'on peut s'exprimer ainsi. Donc là encore, il y a une tendance fréquente dans la vie religieuse à vouloir une autre volonté que la sienne, à se soumettre pour se soumettre.

Par suite ce qui est une contre-valeur, c'est la volonté propre⁶⁴) « le plus grand obstacle à l'union divine », non en tant que volonté, mais en tant que personnelle⁶⁵), parce qu'on l'a soi-même voulue. C'est toujours la même tendance fondamentale : se détacher de soi ; mais il s'agit maintenant de ce qu'il y a de plus soi : sa volonté.

La « pureté d'intention », dont nous avons déjà parlé, doit donc se compléter par un renoncement total, qui assure l'orientation intégrale des pensées et des désirs dans le sens de la piété. Cette obéissance est le moyen le plus efficace de la formation pieuse⁶⁶). Dans la mortification comme dans la pauvreté, il y avait risque d'un repli sur soi capable de gâter l'intention : ici, précisément parce qu'on veut une autre volonté que

63) Nous avons vu que ces interdits viennent de pratiques collectives utiles ou jugées telles, devenues obligatoires à mesure que la société s'est imposée à l'individu, et l'on sait que cette obligation s'est prolongée bien au-delà des motifs qui lui ont donné naissance. De même les pratiques pieuses ont été consacrées par la société religieuse qui en a fait des règles : ainsi l'obéissance monastique, d'abord condition de vie en commun, en est devenu le but à mesure que l'on est passé de l'anachorétisme au cénobitisme ; et elle s'est substituée aux macérations comme loi essentielle de la vie en religion. C'est ainsi qu'on a pu opposer à Cassien qui préférait les actes volontaires, saint François de Sales pour qui un acte d'obéissance l'emportait sur un acte difficile fait par initiative (VINCENT, *Fr. S.*, page 206).

64) Saint François d'Assise va jusqu'à en faire un péché (JOERGENSEN, p. 325). « Moins nous vivons à notre goût et moins il y a de choix dans nos actions, plus il y a de bonté et de solidité de dévotion. » *Fr. S., Lettres*, p. 278.

65) « Ce qui est fait sans la permission du père spirituel sera imputé à présomption et à vaine gloire ». BERLIERE, p. 134.

66) « La seule obéissance vaut plus que toutes les autres vertus. Le jeûne, la continence peuvent engendrer en vous la superbe... Et Dieu ne hait rien plus que la superbe. » BERLIERE, p. 132. « Une seule prière d'un moine qui obéit vaut mieux que dix mille d'un autre qui rejette l'obéissance. » *Id.*, p. 134.

la sienne⁶⁷⁾, le repli est presque impossible et l'âme se trouve placée dans une simplicité complète, toute son affectivité étant portée vers la seule volonté de Dieu.

Or il est très important de remarquer que cette simplicité se réalise et s'affermite dans la mesure où l'attention se porte sur quelque chose d'extérieur aux actes, non sur les actes eux-mêmes. C'est le commandement qui est l'objet de la conscience, non la nature de ce qui est commandé⁶⁸⁾. Par le fait qu'on applique sa volonté à un autre vouloir que le sien, les autres motifs peuvent exister au fond de soi⁶⁹⁾ : on est sûr qu'ils sont désavoués par la volonté consciente⁷⁰⁾. Il y a donc transfert voulu de tous ses sentiments vers un non-moi, ce par quoi on évite tout transfert inconscient de la piété vers soi. On assure la pureté de l'intention, non pas subjectivement en voyant comment on agit, mais objectivement, en déterminant ce pour quoi on agit.

Aussi l'obéissance résume tout le reste⁷¹⁾ : mieux encore que la mortification et la pauvreté, elle fixe les sentiments dans le sens de la piété. C'est pourquoi encore elle est « sacralisée », d'abord par le vœu d'obéissance, qui est le principal des trois vœux de religion, ensuite et surtout par le fait que la Règle et les volontés du supérieur sont aux yeux du moine, comme les décisions du directeur de conscience à ceux de l'âme pieuse,

67) Cette obéissance a son équivalent pour le chrétien vivant dans le monde dans la résignation à tout ce qui lui arrive : « *Tua voluntas mea sit et mea voluntas tuam semper sequatur.* » *Imit.*, III, 15, 3.

68) C'est pourquoi les règles monastiques s'occupent des plus petits détails de la vie quotidienne. Cf. BUTLER, p. 199; BERLIERE, p. 17. Tous se trouvent ainsi sanctifiés par le fait que c'est par obéissance qu'on les observe.

69) Par exemple le désir de tranquillité, la peur des responsabilités, etc. C'est du reste un motif que l'on donne souvent dans l'*Imitation* pour inciter à l'obéissance : elle est plus facile que le commandement et assure le repos de l'esprit (I, 9). Seulement ces mobiles ne se changent pas ou se changent beaucoup moins en vanité ou en fierté.

70) « O beauté de l'obéissance qui supprime l'incertitude et maintient le calme et la présence d'esprit, la liberté du cœur et la fermeté de la volonté au milieu de tout ce qui peut nous agiter ou nous ébranler. » TOURVILLE, *Piété confiante*, p. 244.

71) Cf. BUTLER, p. 131.

l'expression de la volonté de Dieu. Là encore l'Eglise intervient en tant que société pour fortifier son influence par son autorité et assurer cette sorte d'aliénation de la volonté. Ainsi s'explique du reste le *perinde ac cadaver*⁷²⁾ : il n'est pas à proprement parler une abdication aveugle, mais, pour le moine, une consécration de sa volonté à la volonté divine. La première est chose profane et la seconde chose sacrée. Or, il a fait profession d'entrer et de vivre dans le domaine du sacré. C'est pourquoi il accomplit ce renoncement comme une sorte de rite de passage qui lui donne accès à une vie nouvelle incompréhensible aux profanes.

En conclusion, l'objet de la piété doit être le plus possible en dehors de soi, pour que la piété soit le plus possible divergente de soi. Cet objectivisme se réalise d'abord par le simple fait que la piété se développe au sein d'une Eglise qui impose à l'âme pieuse, non seulement ses directions et ses enseignements, mais encore la conscience qu'elle a de ce qu'elle fait. Ainsi — point remarquable et capital — dans la formation de la piété, l'Eglise n'a pas seulement un rôle de maître qui enseigne : elle est la condition essentielle de cette formation en tant qu'Eglise. C'est en ce sens que la foi qu'elle donne est principe de la piété, puisqu'elle en assure l'objectivisme, alors qu'en un autre sens, elle en est le produit, puisque c'est la piété qui en assure la solidité subjective.

En même temps la piété doit être aussi inconsciente d'elle-même que possible⁷³⁾. Si toute connaissance de son objet la renforce, toute conscience d'elle-même la diminue. Il faut de plus en plus bien savoir envers quoi l'on est pieux, de plus en plus oublier qu'on l'est et comment on l'est.

IV

Une question se pose ici inévitablement. Nous avons vu l'âme pieuse se préoccuper de sa vie morale à propos de l'examen de conscience et de la confession. Il semblerait donc au pre-

72) L'idée n'est pas, comme on le croit communément, de saint Ignace, mais de François d'Assise. Cf. JOERGENSEN, p. 425.

73) « Le propre de cet amour (de Dieu), c'est de se cacher soi-même à soi-même » BOSSUET, *Lettres*, p. 163.

mier abord que la vie de piété n'est, par rapport à la vie morale, qu'un perfectionnement, conduisant celui qui la pratique à un développement supérieur de la conscience.

Mais en étudiant la mortification et l'obéissance, nous avons pu nous rendre compte que l'attitude de l'âme pieuse est en réalité toute différente de celle de la conscience morale. Celle-ci en effet se trouve placée devant certaines obligations qui lui sont imposées par son milieu et qu'elle ratifie par sa volonté. Il y a obéissance, mais cette obéissance, plus exactement cette soumission, porte sur tels actes à faire ou tels autres à éviter. Dans la piété au contraire l'âme a moins à se soumettre qu'à aimer et par suite son objet, en tant que tel, dépend de l'état subjectif que l'on forme en soi plus que cet état ne dépend de l'objet; ou plus exactement l'objet ne devient vraiment objet que dans la mesure où il est aimé et voulu. De part et d'autre la proposition de l'objet vient en premier lieu, mais d'un côté cette proposition est tout de suite une contrainte, forçant dans une certaine mesure son acceptation; de l'autre cette contrainte ne doit pas exister: l'objet religieux ne devient excitatif de religion que dans la mesure où le sujet le veut librement.

Par suite il faut se demander quelle place exacte la piété va prendre dans l'ensemble de la vie morale ou la vie morale dans la piété, en ce qui concerne le sentiment d'obligation, qui est l'essence même du point de vue moral. Car enfin la vie n'est pas tout entière absorbée par la piété: le fidèle exerce quand même une profession et entretient des relations sociales; le prêtre séculier remplit ses fonctions, le moine lui-même fait autre chose que ses oraisons et offices. Tout cela implique des devoirs, à propos desquels la conscience ne peut pas ne pas entrer en contact avec les sentiments de piété. Comment se fera ce contact?

Nous pouvons reprendre ici la distinction posée par Heiler entre la piété « prophétique » et la piété proprement « mystique », l'une affirmant sa propre personnalité, l'autre y renonçant pour s'abandonner à Dieu⁷⁴). Elle nous permettra de mieux comprendre la position du problème.

⁷⁴) Notons du reste qu'il est rare que ces deux piétés se réalisent exclusivement l'une de l'autre dans une âme pieuse. Pratiquement

Il y a en effet une forme de piété qui consiste à établir tout ce qui en est l'objet comme une donnée absolue, ce qui conduit à une foi extrêmement forte, basée au besoin sur une autorité doctrinale, personnelle ou traditionnelle, la soumission à cette autorité étant considérée comme la condition primordiale de toute piété. On s'adonne alors à un prosélytisme très actif, qui volontiers va jusqu'à l'intolérance. Par suite on sépare fortement ce qui relève de la piété et ce qui n'en relève pas, et on voudrait tout exclure de ce qui n'en relève pas, tout au moins tout subordonner à ce qui en relève. C'est un peu le cas de tous les fondateurs de religions et d'églises, des grands apôtres, des fanatiques de toutes sortes, qui mettent au service de leur foi, avec une activité incessante et un dévouement sans bornes, une confiance telle qu'il leur devient impossible de voir quoi que ce soit en dehors de leurs idées.

L'autre forme de piété vise surtout à l'union la plus intime possible avec son Dieu. Beaucoup plus individuelle et plus indépendante des églises, elle se fie à ses propres inspirations plutôt qu'aux directives d'une autorité. Beaucoup plus tolérante, comprenant mieux qu'on vive autrement qu'elle, mais se jugeant privilégiée parce qu'elle se croit initiée en quelque sorte aux secrets de Dieu, elle s'appuie sur un ésotérisme qui lui est particulier, s'abandonne à l'union avec son maître, renonçant à toute connaissance concrète ou à toute idée précise, parce qu'il est l'Ineffable et parce qu'elle le possède mieux par son amour que par sa foi. Son activité toute négative se borne à se purifier, à se simplifier, quitte à se faire du péché une notion tout autre, non plus celle de la violation d'une loi positive, mais celle d'un état contraire à cette union. C'est le cas de tous les grands mystiques, plus ou moins proches, même quand ils sont orthodoxes, d'un panthéisme philosophique ou d'une sorte d'amoralisme pratique.

Or, dans les deux cas la relation du sujet et de l'objet est très différente. D'une part l'objet est une Règle de vie, à

il y a toujours plus ou moins de l'une et de l'autre des deux tendances que nous examinons ici. Nous les prenons chacune avec ce qu'elle a de plus essentiel, pour marquer que la direction de leur intentionnalité, prise en elle-même, est en sens contraire.

laquelle on subordonne tout ce que l'on fait. Mais comme il est objet d'action plus que de conscience, celle-ci risque de se laisser imprégner par les éléments personnels de l'activité propre. L'homme d'action en effet, à force de fixer son regard sur ce qu'il doit faire, peut être plus énergique; mais il est souvent moins clairvoyant sur la manière dont il le fait. Il arrive que son action, parce qu'elle s'affirme fortement, s'affirme telle qu'elle est, avec ses modalités particulières. Elle rétrécit alors la perspective de la conscience sur l'objet et se laisse informer précisément par ces modalités; l'on finit par voir l'objet plus ou moins à travers cette action. La conscience n'en reste pas moins très forte, en tant qu'elle ressent très vivement l'obligation de poursuivre cet objet; mais elle est plus étroite en tant qu'elle comprend cet objet à travers elle. C'est ainsi que plus la conscience se pose comme sujet d'action, plus elle risque de se prendre comme objet et de ne plus distinguer entre l'objet et son action vers lui. Celle-ci déborde alors sur celui-là et il se produit le transfert si fréquent dans la vie psychologique: on s'attache à son désir de Dieu plus qu'à Dieu lui-même, parce que l'action l'a emporté sur l'intentionnalité. Le fanatisme n'est pas autre chose que le résultat de cette déviation.

D'autre part au contraire l'objet est surtout objet d'amour. Le rôle de la mortification n'est pas tant de lui tout sacrifier que de se sacrifier soi-même à lui. L'obligation alors disparaît, parce qu'il s'agit moins de l'action vers l'objet que de cet objet lui-même et parce que la volonté, au lieu de se plier pour vouloir, s'efforce de ne rien vouloir, pour n'être plus qu'un consentement; car l'obéissance, nous l'avons vu, consiste surtout dans l'effacement de sa propre volonté. Alors le dualisme sujet-objet s'accroît davantage, parce que le sujet, en tant que tel, ne trouve plus rien en lui qui ne soit à sacrifier; et à mesure que la conscience-sujet se dépense ainsi d'elle-même, la conscience-objet se sent plus éloignée de son Dieu. Celui-ci apparaît donc comme plus transcendant, tellement que l'on se sent de plus en plus impuissant et infiniment au-dessous de l'objet aimé.

Par suite ce dernier est définitivement une réalité qui transcende absolument le sujet, de telle sorte que l'âme se trouve

désormais à l'abri de l'illusion par laquelle elle prendrait ses propres désirs pour leur réalisation. C'est au contraire dans la mesure où ces désirs sont des désirs — au sens latin du mot — que la réalité est saisie comme plus transcendante.

Il est intéressant de remarquer que c'est précisément la mortification qui marque le point où ces deux piétés se différencient l'une de l'autre, suivant que cette mortification ne se fait que d'après les buts que l'on veut atteindre ou qu'elle se pratique pour elle-même. L'obéissance en particulier, telle qu'elle est observée dans les monastères ou même par la direction, c'est-à-dire, non pas l'obéissance disciplinaire, mais l'obéissance pour l'obéissance, marque le moment où l'on arrive à une piété mystique, dans laquelle l'objet prendra toute sa valeur d'objet.

Car c'est bien la piété d'action que nous avons examinée jusqu'ici. Justement parce que dans ses premières démarches, elle est l'influence exercée sur chacun par l'Eglise, elle demande d'abord une soumission de fait. Toute l'éducation catholique consiste à conduire à la prière du Pater: que votre volonté soit faite. C'est pour cela qu'elle commence par être une conversion, qu'elle présente de Dieu une notion précise, qu'elle offre un ensemble d'idées claires, sinon distinctes, qui peuvent servir de thèmes aux réflexions pour guider l'obéissance. Mais en tout cela il s'agit d'une soumission très semblable, somme toute, à celle que l'homme de devoir apporte devant les prescriptions que son milieu lui a imposées. Jusque-là donc la piété n'est qu'une morale, ayant pour objet des principes, des règles, des valeurs, en un mot des moyens en vue de l'action, non des réalisations, but final de la pensée et de l'amour⁷⁵).

⁷⁵) On peut donc rapporter à la morale par piété les idées de Bergson sur les deux sources de la morale: « La morale comprend ainsi deux parties distinctes... Dans la première, l'obligation représente la pression que les éléments de la société exercent les uns sur les autres pour maintenir la forme du tout... Dans la seconde, il y a encore obligation, si l'on veut, mais l'obligation est la force d'une aspiration ou d'un élan » (*Deux Sources*, p. 52). Il est remarquable que cette seconde morale, d'après l'illustre philosophe « trompe la nature » (p. 54), mais pour se « replacer dans la direction de l'élan vital » (p. 55). « C'est pour revenir à la Nature naturante que nous nous détachons de la Nature naturée » (*ibid.*). C'est en ce sens, en effet, que la piété est à la fois surnaturelle et antinaturelle et que,

Lorsque l'on en est arrivé à un renoncement plus complet, lorsque l'activité subjective a été désorientée d'elle-même, la piété devient tout autre, ainsi que son objet. Celui-ci n'est pas alors présenté ou proposé : il est définitivement vu et accepté comme réel et d'une réalité tellement transcendante par rapport au sujet que celui-ci fixe fortement son intentionalité, la détournant du moi vers ce que nous pourrions appeler, non seulement un non-moi, mais un contre-moi.

Alors le dualisme que nous avons vu se poser d'une façon si nette à propos de la prière, et que, nous le disions tout à l'heure, la mortification accentue encore davantage, au lieu d'être simplement entre l'objet demandé et la puissance de l'acquérir, se place entre l'intentionnalité ainsi formée et toute autre intentionalité. Il en résulte que l'opposition entre le monde et Dieu, la chair et l'Esprit, la Nature et la Grâce, se résout peu à peu au bénéfice du second de ces termes, comme elle s'est résolue par exemple en saint Paul, lorsqu'il a trouvé dans la foi le moyen de tuer la chair avec ses concupiscences. Au lieu d'une piété principe d'action dans la vie présente et comme telle incapable de le sauver parce qu'elle le laisse aux prises avec sa volonté et toutes ses faiblesses, il en est arrivé à la piété mystique de renoncement total, qui lui fait considérer toutes choses comme du fumier et résoudre la difficulté par ce renoncement lui-même.

Il en résulte donc d'abord une transcendance absolue de l'objet, comme nous l'avons déjà vu, en ce sens qu'il devient l'objet unique de la conscience et que celle-ci est exclusivement tournée vers lui. Mais il en résulte aussi et surtout que cette conscience elle-même se fait plus uniquement sujet. Sans doute ceci ne sera définitivement acquis que dans l'étape suivante. Mais dès maintenant nous nous rendons compte que la conscience cesse d'être le sentiment psychologique de ce qui se passe en soi, pour être une intention de moins en moins personnelle vers cet objet. L'information est donc plus pure, parce que plus

tout en procédant d'une poussée plus intense de vie, comme nous nous efforçons de l'établir, elle conduit à une vie tout entière placée sur un autre plan. Et « ce n'est pas par une dilatation de soi qu'on passera du premier état au second » (p. 34), mais bien par une mortification de soi.

identique avec la structure de l'objet, et par suite plus vraiment transcendente, constituée par l'activité de la conscience en ce qu'elle a de plus essentiel. La réalité phénoménologique de cette relation reçoit toute sa consistance au moment même où la piété prend plus intégralement possession de l'âme pieuse.

En résumé, la mortification est l'établissement de plus en plus formel d'un objet comme transcendant au sujet et par suite la position du sujet de plus en plus intégrale par rapport à cet objet. Par le fait même la relation cesse d'être un phénomène psychique affecté de modalités particulières : elle prend au contraire un caractère plus général ou, pour parler comme Husserl, plus *eidétique*. D'autre part, l'âme est décidément sortie du domaine pratique dans lequel l'avait établie l'action extérieure de l'Eglise ; elle sort également du domaine théorique dans lequel, par le recueillement, l'oraison et les examens, elle était entrée pour pouvoir comprendre la vie de piété ; et la voilà maintenant dans un domaine « poétique » — au sens aristotélicien du mot — où elle va pouvoir enfin édifier et construire en tant que conscience transcendente.

Donc, ce qu'elle construira, répétons-le, ce ne sera pas elle-même ni non plus des conceptions à elles particulières, sujettes à illusion, mais une représentation très générale, transcendentale-ment édifiée, donc une Idée, laquelle désormais sera maîtresse de sa vie. La mortification a été en somme la lutte entre cet objet-Idée et tous les autres objets auxquels on pourrait s'adresser, y compris la conscience prise comme objet, pour que ceux-ci disparaissent petit à petit du champ affectif de la conscience et finissent par laisser toute la place à la pure objectivité.

Alors l'âme est sortie de la Nature pour mieux entrer dans le monde de la Grâce. Aucun compromis désormais ne lui sera permis : la piété restera mortifiée et mortifiante, ou elle cessera d'être. Les Idées prendront un caractère très net de réalités ou plus exactement d'essences. Ce ne seront pas de vaines imaginations ; ce ne seront pas non plus des conceptions illusoires ; ce seront des Formes saisissables par toute conscience, puisqu'elles seront édifiées par la Conscience subjective pure.

Il reste à savoir quelles sont les conditions qui en assureront la consistance.

Mais avant d'aborder cette question, qui sera le point décisif du problème, il faut remarquer que la lutte entre l'objet de la piété et les autres objets n'est pas terminée. Jusqu'ici le sujet s'est dépouillé de tous objets pour ne pas se transformer subrepticement en objet dissimulé derrière les autres. Il lui reste à se dépouiller totalement de lui-même, pour que sa subjectivité soit d'une absolue pureté.

NOTE SUR LA DIRECTION.

Ce que nous venons de dire se rapporte plus spécialement aux moines vivant en communauté. Mais on peut en dire autant dans une large mesure des âmes pieuses vivant dans le monde. Si elles n'ont pas de règles à suivre, elles ont presque toujours, et en tout cas il leur est fortement recommandé d'avoir un directeur (Saint François de Sales en fait l'avertissement des avertissements » *Intr.* I, ch. IV). C'est donc lui qui tient auprès de son pénitent le rôle de la règle et lui fournit ainsi le moyen de pratiquer l'obéissance. Il le fait d'autant mieux qu'il est prêtre, c'est-à-dire possédant non seulement une compétence spéciale, mais des pouvoirs particuliers reçus de l'Eglise. Il est donc un supérieur dans le sens propre du mot.

La question qui se pose pour nous est de savoir quelle est la portée psychologique de cette direction. Est-elle exactement la même que celle d'un père abbé à l'égard de ses moines? est-ce par conseil ou par commandement qu'il exerce son action? On a essayé de montrer que tout directeur qui sait remplir ses fonctions doit avant tout respecter l'initiative de chacun (GUIBERT, p. 333; VINCENT, *Fr. S.*, page 408, sqq.). Mais en même temps on précise que ce respect consiste à tenir compte des tendances et du caractère propres au dirigé. Il reste donc encore à savoir si le directeur est simplement un conseiller, un maître ayant l'autorité de ses fonctions. En d'autres termes lui obéit-on parce que ce qu'il prescrit est bien ou parce qu'il le prescrit, par confiance ou par soumission?

Ainsi posée la question se résout d'elle-même. Le directeur est et doit être aux yeux de l'âme une autorité à laquelle il faut obéir, parce qu'il représente et exprime la volonté de Dieu. Il est sans doute de son devoir de ne pas violenter les âmes et ce devoir s'impose à lui de la même façon que la Règle s'impose aux supérieurs d'un couvent; mais le pénitent doit lui obéir par obéissance. Là encore il n'y a pas seulement enseignement et conseil, il y a autorité. C'est du reste ce qui assure aux directeurs de conscience leur influence: ils parlent au nom de l'Eglise. Cf. POULAIN, p. 509 sqq.; TANQUERAY, p. 355 sqq.

TROISIÈME ÉTAPE - L'HUMILITÉ

L'humilité est le point fondamental et culminant de la vie de piété. Tout ce qui précède n'a d'autre but que de la préparer : l'on peut même dire — aucun auteur spirituel ne nous contredira sur ce point — que sans humilité il n'y a pas de véritable piété, il ne peut pas y en avoir ⁷⁶). C'est à partir du moment où elle est réalisée dans une âme qu'elle produit l'état de ferveur ou de perfection qui est le but de toute âme pieuse. Il faut donc nous bien rendre compte de ce qu'elle est et de sa portée dans la vie spirituelle.

Théoriquement elle consiste à ne s'estimer que dans la mesure où on le mérite, à ne vouloir l'estime d'autrui que si vraiment l'on en est digne ⁷⁷). Mais ceci ne dépasse guère la sincérité avec soi et avec les autres. Or, plus l'on pénètre dans l'étude de l'humilité, plus on s'aperçoit qu'elle est tout autre chose.

Il y a en effet, nous dit-on ⁷⁸), deux humilités, l'une purement naturelle fondée sur la raison, l'autre dite surnaturelle fondée sur la foi. En d'autres termes, pour être surnaturellement humble, il faut tenir compte, non seulement de ce que l'on est par rapport aux autres hommes ⁷⁹, mais encore et surtout de ce que l'on vaut par rapport à Dieu. Au lieu d'attribuer à soi-même ce que l'on a de bien, c'est à Dieu seul qu'il faut

⁷⁶) *Nemo potest stare nisi ex toto corde se voluerit propter Deum humiliare.* » *Imit.* I, 17, 3. « L'humilité... est la racine, le principe, le foyer, l'aliment de presque toutes les vertus » BERLIERE, p. 137.

⁷⁷) *Formation*, p. 33-40.

⁷⁸) *Ibid.*, p. 12-14. Cf. M. OLIER, *Cat.*, 101, 109 : « Tout ce que l'on fait de bien, on ne le fait que par le secours de Dieu; et comme il y a en soi le principe de tout mal, il faut accepter qu'on dise de soi tout le mal possible, car c'est toujours vrai. » Cf. *Imit.*, III, 40.

⁷⁹) C'est toujours pour s'estimer pire que les autres qu'il faut se comparer à eux. « *De se ipso nihil tenere et de aliis semper bene et alte sentire, magna sapientia est et perfectio...* Omnes fragiles sumus, sed tu neminem fragiliorem te ipse tenebris. » *Im.*, 1, 2, 4 « *Si aliquid boni habueris, crede de aliis meliora, ut humilitatem conserves.* » *Ibid.*, I, 7, 3. Cf. encore BERLIERE, p. 136.

l'attribuer⁸⁰); au lieu de croire que l'on agit par ses propres efforts, il faut se persuader que c'est uniquement par les effets de la grâce et en vertu des mérites de Jésus-Christ. Les théologiens en effet distinguent des vertus naturelles acquises, les vertus infuses mises en nous par Dieu. Celles-ci, nous n'avons nul mérite à les pratiquer, puisqu'elles ne viennent pas de nous; et pourtant ce sont elles qui sont à la base des autres et si les unes nous valent un « *faciliter posse* », qui peut nous faire illusion, c'est aux autres que nous sommes redevables du « *simpliciter posse* », qui est au fond le seul principe de nos actions pieuses.

L'humilité surnaturelle consiste donc d'abord dans cette profonde conviction: non seulement nos vertus sont fragiles, mais encore, pour ce qu'elles ont de force, elles ne sont nullement dues à nos mérites ni à nos efforts. C'est Dieu qui nous les a données et il nous les a données parce qu'il l'a bien voulu, sans que nous ayons le moindre droit à les recevoir de lui⁸¹). Or, parmi celles que nous sommes ainsi incapables de pratiquer, l'humilité figure au premier rang: nous devons absolument être humble pour être pieux et nous ne le pouvons pas. Rien ne dépend de nous, si ce n'est les actes et sentiments contraires, mais tout le reste vient de Dieu.

80) Autrement ce serait commettre envers Dieu un larcin en lui prenant ce qui lui appartient. Cf. M. OLIER, *Cat.*, p. 77. D'après SCUPOLI (ch. 13), c'est toujours par un piège du démon qu'on se réjouit des efforts qu'on a faits. « *Qui autem sibi aliquid boni attribuit, gratiam Dei in se venire impedit.* » *Imit.*, III, 43, 2. — Cf. TANQUERAY, page 708.

81) Notons en passant quelles difficultés en résultent:

a) au point de vue du problème moral: ou bien Dieu donne sa grâce à ceux qui la méritent et alors ce n'est plus une grâce gratuite, ou bien non, et alors ceux qui ne la reçoivent pas n'ont pas plus de culpabilité que ceux qui la reçoivent n'ont de mérite; et si le fait de résister à la grâce entraîne la perte, c'est qu'alors elle dépend de la conduite de l'homme.

b) au point de vue du problème de la liberté: ou bien la grâce supprime la liberté et alors elle supprime le mérite, ou bien non, et alors ce n'est plus Dieu seulement qui agit, mais l'homme avec lui.

Mais ces problèmes ne se posent que pour qui veut donner un caractère théorique à ces notions, alors qu'elles sont d'origine et de caractère affectifs.

La situation de l'âme est donc très claire. Elle se trouve en face d'elle-même qui ne vaut rien et en face de Dieu ou de la grâce à laquelle elle doit tout ⁸²).

De là deux jugements de valeur, le premier entièrement négatif et le second complètement positif: l'humilité juge le moi comme une non-valeur absolue, à laquelle elle oppose une autre valeur également absolue: la grâce ou vie surnaturelle ⁸³).

La première question qui se pose donc au sujet de l'humilité est de savoir quelles sont les bases psychologiques, par lesquelles s'établissent dans une âme de tels jugements.

I

Notons d'abord jusqu'où va pratiquement le sentiment d'humilité. Pour le réaliser complètement, il faut arriver à ce qu'on appelle l'humilité d'abjection ⁸⁴), c'est-à-dire l'amour du mépris, soit en se jugeant soi-même au-dessous de tout ⁸⁵), soit en se mettant au-dessous de tous ⁸⁶). Comme il ne paraît ni juste ni raisonnable de s'estimer pire qu'on n'est ou de provoquer le mépris d'autrui, une telle humilité est présentée comme essentiellement « surnaturelle » ⁸⁷). Même de ce point de vue, elle

⁸²) *Formation*, p. 306 sqq.; *Imit.* III, 4, 3.

⁸³) « Fais tes oeuvres uniquement pour Dieu et ne pense pas plus à toi que si c'était un autre qui les fit. » TAULER, cité par POURRAT, II, 352.

⁸⁴) *Formation*, p. 166, 268.

⁸⁵) « *Merito ergo nos ipsos humiliare possumus, nec unquam aliquid magni de nobis sentire; quia tam fragiles et instabiles sumus.* » *Imit.*, I, 22, 6. « Il faut ne regarder en soi que le mal » BERLIERE, p. 136. « Toutes les fois que vous jetterez les yeux sur vous et sur vos actions, envisagez seulement ce qui est de vous sans y mêler ce qui est de Dieu et ce que vous tenez de ses grâces et fondez ainsi toute l'estime de ce que vous concevrez de vous sur ce que vous avez de vous-mêmes. » SCUPOLI, ch. 32.

⁸⁶) « *Ama nesciri et pro nihilo reputari.* » *Imit.*, I, 2, 3. « *Non reputes te aliquid profecisse, nisi omnibus inferiorem te esse sentias.* » *Ibid.*, II, 2, 2. « Le moine doit se trouver content dans tout abaissement et extrémité et si on lui enjoint quelque chose, il doit s'estimer un mauvais et indigne ouvrier; qu'il s'avoue le dernier et le plus vil de tous les hommes, non seulement de bouche, mais qu'il le croie réellement au plus intime de son coeur. » BUTLER, p. 55-56.

⁸⁷) D'après M. Olier, on doit rechercher le mépris pour ne pas tenir dans l'estime des hommes une place qui ne revient qu'à Dieu. (*Cat.*, p. 84). Même idée dans *Imit.*, II, 8, 4.

doit être plus passive qu'active, en ce sens qu'il faut plutôt accepter les humiliations que les rechercher; mais il faut les accepter avec joie. C'est pourquoi les auteurs de spiritualité ont toujours conseillé la prudence sur ce point⁸⁸⁾, sachant fort bien qu'il y a autant d'orgueil parfois à s'humilier qu'à s'exalter; et ils préfèrent celui qui se laisse rabaisser⁸⁹⁾ parce qu'il s'ignore à celui qui veut l'être sous prétexte qu'il se méprise.

Ainsi le moi est aux yeux de l'humilité plutôt une non-valeur qu'une contre-valeur⁹⁰⁾: il faut ne pas s'estimer plutôt qu'il faut se mépriser, de peur que ce mépris ne devienne encore un prétexte pour s'estimer. Plus précisément, alors que, au point de vue des affections, il faut considérer le moi comme radicalement mauvais, au point de vue des tendances, il faut ne s'en occuper en aucune façon⁹¹⁾, pas même pour s'en détourner, mais les consacrer exclusivement à autre chose. Le moi est une contre-valeur affective en même temps qu'une non-valeur inclinative: il faut le détester affectivement pour ne jamais le rechercher effectivement.

88) *Formation*, p. 215 sqq.

89) « Tout ce qui humilie... vient de Dieu. » BOSSUET, *Lettres*, I, 98.

90) On peut s'en convaincre en considérant les différentes pratiques recommandées par les auteurs spirituels pour s'exercer à l'humilité.

a) la première et la plus importante est de prier pour obtenir la grâce de cette humilité, ce qui entretient un double sentiment: l'amour de cette humilité et l'impuissance à la réaliser par soi-même. Ainsi se résout la contradiction inhérente au culte de l'humilité, contradiction par laquelle elle risque de se dévorer elle-même.

b) supporter avec douceur et joie les échecs et blessures d'amour-propre, les critiques et humiliations de toutes sortes et se taire au lieu de se justifier (Cf. les *Admonitiones* de saint François d'Assise dans JOERGENSEN, p. 327-328). Cette pratique est d'autant plus humble qu'elle est un support, non une action posée par soi.

c) aimer et rechercher ce qui n'apporte aucune raison de se glorifier: relations avec des gens de condition ordinaire, pratique de la simplicité dans l'extérieur, l'attitude, le ton de la voix, etc.

d) faire oublier ce que l'on fait de bien pour arriver plus facilement à l'oublier soi-même.

e) se supporter soi-même avec patience et ne pas se dépiter d'avoir des défauts. Tout découragement est un signe d'orgueil.

91) « Ayez le courage intrépide de ne plus vous occuper du tout, de l'état de votre âme » (de TOURVILLE, p. 13). — Voir aussi ce que dit P. BAINVEL (POULAIN, p. 73-74) au sujet du danger qu'il y a pour les âmes pieuses de trop s'occuper d'elles.

C'est du reste ce qui fait la difficulté de la pratique de l'humilité. Pour ne chercher jamais le moi, il faut le juger comme absolument mauvais, mais en le jugeant ainsi, on pense encore à lui et on risque de se retourner vers lui. D'autre part, si on l'oublie, on court cet autre risque de ne pas prendre garde aux tendances qui peuvent s'insinuer en lui et le détourner de la piété. La vie de l'âme pieuse est donc un effort permanent pour maintenir l'équilibre entre le mépris du moi et l'estime de ce mépris. Le danger est d'autant plus redoutable que même la forme la plus inconsciente de l'orgueil spirituel⁹²⁾ exerce autant de ravages au point de vue de la piété qu'un orgueil déclaré et conscient⁹³⁾.

Par là nous voyons de plus en plus que le mouvement de piété est une activité affective en sens diamétralement opposé à l'activité naturelle de l'homme. Celui-ci en effet, ayant conscience de lui-même, agit sous l'impulsion de cette conscience en se repliant sur lui et en se prenant comme centre de la vie. La piété au contraire doit transporter ce centre complètement en dehors de cette conscience. Il y a donc une vertu « surnaturelle », sinon en ce sens qu'elle est réalisée au moyen d'une force substantielle supérieure aux forces naturelles, du moins en ce sens qu'elle tourne l'activité dans une direction con-

92) LEUBA (*Mysticisme*, p. 175-177) souligne cet orgueil détourné à propos des grands mystiques qui, dit-il, ne vont à Dieu que par ambition déçue et pour trouver dans la vie religieuse le moyen de tenir un rôle et de se placer au-dessus de tous. Il en donne comme exemple François d'Assise, auquel la vie sainte procura le triomphe qu'il avait rêvé étant jeune, sainte Thérèse et l'obstination qu'elle mit à réaliser ses projets contre l'avis de tous, etc. Dans quelle mesure ce jugement est-il exact? Nous n'avons pas à en décider ici. Dans tous les cas, quoi qu'il en soit des personnages en question, le fait ne souligne que davantage le danger des déviations de l'humilité, dangers que les moralistes de la piété n'ignorent pas, bien au contraire.

93) Là encore, à ne voir les choses que d'un point de vue théorique, une grosse difficulté surgit: les théologiens présentent toute déviation de la piété comme un châtement résultant d'un abus des grâces (Cf. *Formation*, p. 74). Or, ici cet abus peut être totalement inconscient: l'âme se trouve alors punie sans qu'elle se soit rendue compte de son infidélité. En réalité, il n'y a pas châtement, mais conséquence directe d'un état psychologique. La difficulté vient de ce qu'on veut expliquer par une volonté délibérée de Dieu ce qui n'est qu'une sorte de déterminisme spirituel.

traire à celle de la nature ⁹⁴). L'idée que tout vient de cette force est précisément le moyen dont on se sert pour tourner tous ses désirs et toutes ses affections dans cette direction.

Ainsi le transfert des tendances est maintenant complet. Rien n'est à chercher en soi, pas même la vertu, puisque les actes ne valent que s'ils procèdent des vertus infuses, sous peine d'être entièrement viciés, pas même l'humilité, qui n'existe que si elle est totalement inconsciente d'elle-même. En revanche tout est à prendre dans la grâce divine ⁹⁵), capable de réaliser les valeurs devenues le seul objet des aspirations de l'âme pieuse.

De là diverses conséquences qui sont la suite toute naturelle de cet état d'humilité. La première est la paix profonde que tous les auteurs spirituels se plaisent à souligner, en marquant que seule l'humilité peut l'assurer d'une manière aussi complète. On sait du reste que dans un entretien célèbre avec le frère Léon, François d'Assise a mis la joie parfaite dans le dernier degré d'humiliation. C'est qu'en effet l'humilité réalise la simplicité complète des désirs : on ne veut rien que ce qu'on est et ce qu'on a, simplement parce qu'on l'est et qu'on l'a. Il y a donc forcément tranquillité et satisfaction absolue de tous les désirs.

De plus l'âme vraiment humble ne souffre ⁹⁶) pas de se sentir faible ou humiliée devant Dieu, même par ses fautes. Non seulement le mépris d'autrui, mais encore ses propres échecs dans la vie de piété ou la constatation de ses tentations et de ses chutes, ne lui apportent ni aigreur ni dépit ni amertume ⁹⁷).

⁹⁴) « *Ut omnibus relictis se relinquat et a se totaliter exeat, nihilque de privato amore retineat.* » *Imit.*, I, 11, 4.

⁹⁵) « L'estime de soi deviendra l'admiration du divin en nous et le désir de l'estime cherchera le regard même de Dieu. » *Formation*, page 304.

⁹⁶) Toute humilité qui engendrerait le trouble et l'inquiétude est considérée comme mauvaise. « Gardez-vous... de ces humilités que met (en nous) le démon, toutes pleines d'inquiétudes sur la gravité de nos péchés. » Sainte Thérèse, citée par POULAIN, p. 668.

⁹⁷) « Dieu ne tient à rien tant qu'à nous donner la conviction expérimentale du peu que nous valons et que nous pouvons par nous-mêmes pour son oeuvre, mais c'est afin de nous inspirer, non l'abattement et la terreur, mais une indomptable confiance en sa force et

Au contraire, c'est par là que l'on peut reconnaître la valeur et la solidité de son humilité⁹⁸). Ceci s'explique très facilement, puisque l'humilité consiste à estimer autre chose que soi : souffrir d'être méprisé ou d'avoir des défauts, c'est désirer d'être estimable soit aux yeux d'autrui, soit aux siens, c'est donc se désirer soi-même. Par suite l'effort nécessaire pour se mal juger n'est pénible qu'aussi longtemps qu'on n'a pas réalisé complètement la non-recherche de soi. A partir au contraire du moment où le moi a perdu toute valeur, non parce qu'il ne l'a plus, mais parce qu'on n'aime plus celle qu'il a, l'âme n'a que de l'indifférence pour ce qu'il est. C'est donc bien une tendance affective, non un jugement objectif qui fait le fond de l'humilité.

Pour la même raison l'âme n'est pas arrêtée dans son activité par la défiance d'elle-même. Il y a en effet en elle moins de cette défiance que de confiance absolue en son Dieu⁹⁹), et ainsi l'élan subsiste dans l'action et se trouve même plus assuré. De même que l'orgueil est le grand rival de Dieu, de même Dieu est le grand stimulant de l'humilité et lui donne toute sa fermeté. Rien n'est supprimé, mais tout a changé d'objet. C'est ce qui explique la coexistence dans certaines âmes pieuses d'une très réelle modestie quand il s'agit d'elles-mêmes et d'une assurance imperturbable, parfois fanatique¹⁰⁰), en ce qu'elles font et pensent. Elles n'hésitent jamais, elles ne doutent jamais, même de leur action, parce que ce n'est pas elles qui vivent, mais leur Dieu qui vit en elles.

son action » (Lettre de Mgr Amette, citée dans HOUTIN, *Hébert*, p. 24). « Il ne faut plus penser à vous, à la misère de votre nature et de votre volonté, mais uniquement à la commisération et à l'amour qu'à pour vous Jésus, » TOURVILLE, p. 26. Cf. encore Fr. de S., *Lettres*, p. 31.

⁹⁸) « Le remords qui décourage vient du démon » SCUPOLI, ch. 25. « Si (après une faute) l'on se trouble, si l'on s'afflige, c'est signe que l'on a mis toute sa confiance, non pas en Dieu, mais en soi-même. » *Ibid.*, ch. 4. Cf. *Pr., pr.*, II, 255 : « Le découragement est une révolte contre l'humiliation que l'on éprouve de ses fautes. »

⁹⁹) « Dieu a encore plus de miséricorde que nous n'avons de misères », DUPANLOUP, p. 116.

¹⁰⁰) Il est vrai que ce fanatisme se rencontre plus dans les âmes qui en sont encore à la piété d'action que dans celles qui sont arrivées à la piété mystique. Ces dernières sont en effet assez souvent fort tolérantes; mais elles n'en sont pas moins, elles en sont même beaucoup plus incapables de mettre en doute la valeur de leur mysticisme,

Or, ici se pose un nouveau problème. Ou plutôt nous retrouvons sous une forme plus précise le problème que nous avons vu peu à peu se dessiner. L'humilité consiste moins, avons-nous dit, à se juger exactement qu'à se juger mauvais. Elle est tout entière dans une disposition affective à voir le mal en soi, tellement que, si la recherche du mépris n'est pas expressément conseillée, il faut cependant l'accepter et l'aimer, non seulement parce que ce mépris est chose bonne, mais au point d'y voir une chose juste. C'est donc d'après un sentiment établi d'avance que l'on forme ses jugements et si ce parti-pris est anti-personnel, il n'en est pas moins un parti-pris. On évite sans doute toute partialité envers soi, mais on se rend volontairement partial contre soi. Ce peut être prudent; c'est certainement généreux, parfois même héroïque. Il est permis au psychologue de se demander si c'est sincère.

Notons tout de suite qu'il ne s'agit pas de la sincérité morale qui consiste à agir suivant sa conscience. Cette sincérité ne peut être ici mise en question: il est évident que l'âme pieuse agit ainsi parce qu'elle croit vraiment qu'il est bon qu'elle le fasse et qu'elle doit même le faire. La moindre hypocrisie la mettrait en dehors de toute piété comme de toute vie morale. Il ne s'agit que de la sincérité psychologique qui consiste à se voir tel que l'on est et à ne considérer ce qu'on doit être qu'après avoir bien saisi exactement ce qu'on est, non auparavant. Car puisque dans l'humilité pieuse la conscience de soi est voulue à l'avance, puisqu'on se la compose au gré d'un désir, ne risquons-t-on pas de se mettre en désaccord avec la vérité psychologique? En d'autres termes, entre la sincérité qui se connaît avant de se juger et l'humilité qui se juge avant de se connaître et se connaît en fonction d'un jugement posé *a priori*, n'y a-t-il pas incompatibilité? Ne sommes-nous pas finalement devant deux conceptions diamétralement opposées de la vie morale telles que ce qui est bien pour l'une apparaîtrait comme mal pour l'autre ou inversement?

Le problème n'est pas une vaine question théorique. C'est un fait d'expérience que des âmes pieuses, très sincères dans leur humilité, sont cependant dans l'incapacité totale de mettre en doute leurs idées et leurs principes, sinon dans l'application

qu'elles en font, du moins dans le fait qu'elles doivent les appliquer et les suivre. Elles sont très humbles quand elles se jugent personnellement; mais très orgueilleuses ¹⁰¹⁾ au sujet de ce qu'elles ont posé une fois pour toutes comme leur idéal, leur règle à suivre ou leur vérité à croire. C'est ce que l'on constate dans les fanatismes comme dans les dogmatismes étroits: il y a orgueil parce qu'il y a parti pris indestructible — et inconscient — non pas en faveur d'elles-mêmes, mais en faveur de ce à quoi elles se sont consacrées. Qui plus est: c'est cette humilité qui soutient cet orgueil et réciproquement: précisément parce que ce à quoi elles s'attachent ne vient pas d'elles, elles y trouvent une raison de plus de s'y attacher et elles croiraient manquer d'humilité en leur préférant autre chose, de peur que ce ne soit elles-mêmes qu'elles préféreraient. Au contraire ceux qui veulent d'abord la vérité soit sur eux-mêmes soit sur le reste, font dépendre leur idéal de leur conscience au lieu de faire dépendre leur conscience de leur idéal ¹⁰²⁾.

C'est que le conflit dont nous avons déjà parlé à propos de la piété d'action et de la piété de soumission est désormais résolu. On a définitivement choisi entre la piété *voulue*, celle que l'on avait reçue du milieu social, en l'espèce l'Eglise, et la piété *voulante*, celle qui part du fond de soi. Ce qui était un thème présenté est désormais un objet recherché. Au lieu de subir l'influence de ce thème, on veut l'action vers cet objet. Et pour le mieux vouloir, on a détruit l'orgueil de soi et de cette volonté, qu'on a remplacé par la piété de cet objet, non pas en tant qu'on le recherche, mais en tant qu'il est cet objet.

L'âme ainsi est entraînée sur un terrain purement affectif où elle doit choisir entre deux valeurs: elle-même et Dieu. La

¹⁰¹⁾ Cf. p. 159 n. 1.

¹⁰²⁾ On peut dire que si l'homme sincère se réalise (DROMARD, *Essai sur la sincérité*, p. 200), en faisant tout ce qu'il est capable de faire, l'âme humble réalise autre chose qu'elle en faisant tout ce qu'on lui dit de faire. C'est pourquoi il arrive que les âmes pieuses, à force de cultiver l'humilité, manquent de force. Croyant que leur premier devoir est de se montrer humbles, elles se trouvent affaiblies, lorsqu'il faut lutter ou simplement vouloir. C'est du reste l'un des traits qui distinguent « l'empreinte » laissée par une éducation trop exclusivement pieuse: au lieu d'agir par soi-même, on se laisse conduire. On y trouve, il est vrai, un moindre risque d'erreur ou de faute, mais aussi moins de caractère, parfois même une moindre droiture.

question ne se pose pas du tout pour elle de savoir à quelles réalités correspondent ces deux valeurs : toute l'influence de l'Eglise a consisté à trancher cette question ou plutôt à éviter qu'elle se pose. Mais une fois placée sur un tel terrain, toute âme tant soit peu généreuse, ne peut plus hésiter : elle choisit Dieu. Par suite elle agit sur ses sentiments pour les mettre d'accord avec le but ainsi accepté. Ce qui caractérise donc la piété, c'est qu'elle se place d'emblée sur un tel terrain, où il n'est question que d'orgueil ou d'humilité et non de vérité ou d'erreur. La conscience laïque au contraire — le mot convient d'autant mieux qu'il s'agit d'une conscience formée en dehors de l'Eglise — se place sur le terrain psychologique ou critique des idées : elle veut voir avant de juger. Mais ce faisant, elle ne va pas plus du côté de l'orgueil en cherchant le vrai que l'âme pieuse ne va du côté de la vérité en choisissant l'humilité.

II

L'humilité est donc un transfert total et complet des affections et inclinations, qu'il faut détourner de soi pour les tourner entièrement vers Dieu. Nous en avons vu le côté négatif : il nous reste à en voir et à en préciser le côté positif, l'orientation de l'activité spirituelle.

Or cette orientation se fait surtout par l'acte que nous avons déjà vu à la base de la piété : la prière. Mais il ne s'agit plus du tout de la simple prière-demande qui veut obtenir un bien quelconque, matériel ou même spirituel : il ne s'agit pas non plus de la prière-soumission qui s'incline devant la volonté de Dieu. Bien que — et c'est là le paradoxe de l'humilité — l'âme se juge et se sente très éloignée de Dieu, elle le sent au contraire de plus en plus proche d'elle ; et au lieu qu'il soit pour elle une autorité, il devient un ami, en attendant que, dans des états mystiques encore plus avancés, il soit un époux. La prière est donc désormais un dialogue et un don que l'âme fait d'elle-même ¹⁰³), pour s'unir aussi étroitement que possible avec lui. Ce n'est plus elle qui vit, c'est son Dieu qui vit en elle.

103) Cf. les citations accumulées par SEGOND, p. 37 sqq.

Il n'y a donc plus cette sorte de crise psychologique¹⁰⁴⁾ d'où sortait la prière comme cri d'impuissance. Ce que nous avons à étudier, ce sont les conditions et les formes de cet abandon. Pour cela, il ne suffit pas de savoir ce qu'est la prière aux yeux de celui qui prie, puisque précisément sa conscience est tout entière dirigée vers celui qu'il prie. Aussi, que l'on considère cette conscience comme un « épiphénomène »¹⁰⁵⁾ ou que l'on en fasse état en son « immédiate présentation »¹⁰⁶⁾, on ne s'attache pas au fait lui-même, mais à l'idée que l'on en a ; et dans la représentation que le sujet se donne de son acte, on risque de voir ni l'acte de se le représenter, ni l'objet de cette représentation.

D'autre part nous sommes ici placés devant la prière catholique avant qu'elle ne soit devenue tout à fait prière contemplative : elle est encore un « colloque », puisqu'elle n'apparaît comme « état vague »¹⁰⁷⁾ que dans une discipline religieuse autre que le catholicisme ou lorsqu'on a dépassé le stade de la ferveur pour arriver aux états mystiques. Au contraire, elle est un état très précis, caractérisé par ceci qu'au lieu d'être un appel à Dieu pour lui demander ses bienfaits ou pour accepter sa volonté, comme nous l'avons vu dans la première partie de cette étude, elle est un appel en soi de Dieu pour se placer définitivement en lui, et cet appel apparaît à la conscience comme adressé à l'âme par Dieu pour qu'elle vienne à lui. Les deux termes sont donc bien distincts¹⁰⁸⁾. Seulement le rapport

¹⁰⁴⁾ Soulignons ici le fait assez fréquent dans la vie de piété : c'est parfois au moment où l'âme, désespérée de trouver la paix intérieure qui lui échappe d'une manière ou de l'autre, s'abandonne ou plutôt se résigne à ce qui la désole, qu'elle se trouve immédiatement consolée. Saint François de Sales offre un exemple célèbre de ce fait. Cf. W. JAMES, *Expérience*, p. 177 sqq. Que l'on puisse expliquer cela par l'action du subconscient que la volonté arrêtaît, sans s'en rendre compte, il se peut. La dualité n'en reste pas moins le trait essentiel du phénomène, tel qu'il apparaît à la conscience : l'âme se sent sauvée par quelque chose qui ne vient pas d'elle.

¹⁰⁵⁾ Cf. SEGOND, p. 25.

¹⁰⁶⁾ *Id.*, p. 27.

¹⁰⁷⁾ *Id.*, p. 41.

¹⁰⁸⁾ L'erreur fondamentale de l'oeuvre de M. SEGOND, croyons-nous, fut précisément de négliger cette dualité qui est au point de départ de la prière et de ne voir que l'union qui est son point d'arri-

entre eux est interverti : il est la montée de l'âme vers Dieu et il semble que ce soit la descente de Dieu vers l'homme.

Le problème est précisément constitué par ce renversement des termes. Comment se fait-il que tous les efforts accomplis jusqu'ici par l'âme pieuse pour développer en elle la piété lui apparaissent comme n'étant rien et que, pendant qu'elle monte vers Dieu, c'est Dieu qu'elle voit descendre vers elle ? La devise de l'humilité pourrait être le mot de l'Evangile « *Illum oportet crescere, me autem minui* ». Mais au lieu qu'il en résulte un accroissement de la distance, il en résulte une union plus étroite, parce qu'en réalité Dieu descend et l'âme s'élève. Il est nécessaire de comprendre très précisément ce point.

Remarquons que ce renversement est corrélatif d'un autre renversement, ou plus exactement d'une transformation opérée par l'âme dans la représentation qu'elle se fait de l'objet de sa piété. Nous avons vu que tous ses efforts dès le début avaient consisté à valoriser les thèmes de piété qui lui étaient présentés par l'action de l'Eglise. Mais ces thèmes, à mesure qu'ils sont devenus de plus en plus l'objet de ses tendances, de ses inclinations et de son amour, lui sont de plus en plus apparus comme des réalités, non comme des valeurs. Plus exactement, c'est comme réalités qu'ils ont eu pour elle de la valeur et non inversement. L'Eglise les lui a offerts comme des données révélées, lui demandant la correspondance de ses sentiments. Grâce à son autorité, elle a pu leur attribuer un caractère transcendant et par suite, au moyen d'une action à caractère social, provoquer ces sentiments. Puis, à mesure que l'âme a donné la réponse, la conscience s'est informée d'après cet objet, tout en jouant à son égard un rôle transcendantal, de sorte que l'objet est apparu comme une réalité. Il semble donc que c'est

vée. Le recueillement lui-même, nous l'avons vu, est un stade déjà assez avancé de la vie de piété. De plus entre ce recueillement et l'abandon au recueillement, il y a toute la mortification du moi, dont M. SEGOND ne tient pas compte. Or, elle est essentiellement active et la passivité ne commence qu'après cette mortification, au moins dans la piété authentiquement catholique. La prière est donc d'abord une relation. Si elle tend à devenir une activité d'abandon, il est essentiel de distinguer ce qui est activité de ce qui est abandon, sans quoi la distinction entre le sujet et l'objet reste confuse et l'on ne voit pas exactement ce qui constitue l'objectivité et ce qui constitue la subjectivité.

surtout l'action de la conscience qui a constitué l'objet comme réalité ayant son être propre, tout au moins que c'est grâce à elle que l'objet lui est apparu avec ce caractère.

Or, maintenant l'action de la conscience apparaît comme n'étant plus rien et l'objet comme étant tout, puisque le sujet sent que son action vers Dieu est inutile et donne toute l'efficacité à l'action de Dieu sur lui. La question se pose donc de savoir ce que vaut, phénoménologiquement parlant, ce renversement des termes.

Est-ce en se formant comme sujet de piété que l'âme a compris son Dieu comme elle l'a compris, ou bien est-ce parce qu'elle l'a compris qu'elle est devenue pieuse? Est-ce l'humilité qui, préparée par ce qui précède, a conduit à la prière d'abandon qui va maintenant se développer? ou bien est-ce la prière provoquée par la rencontre de Dieu qui conduit à l'humilité, telle que nous la voyons apparaître ici? Il y a eu activité ascétique du sujet: était-ce pour le rendre capable de saisir un objet qui le transcende ou bien était-ce pour élaborer une conscience qui pose un objet purement notionnel? Dans la présentation qui a été faite de l'objet, a-t-il été une forme imprimée subjectivement et devenant principe d'une vision psychique, ou bien une forme réalisée objectivement et exigeant pour être saisie un développement transcendantal de celui qui voit? Pour tout dire d'un mot, lorsque l'âme en est arrivée à cette prière d'humilité, prie-t-elle ce qu'elle voit comme son Dieu parce qu'elle est devenue humble? ou bien est-elle devenue humble parce qu'elle a prié celui qui lui est apparu comme Dieu?

Aucune âme pieuse ne voudra reconnaître qu'elle s'est mise à prier parce qu'elle serait arrivée à l'amour de Dieu uniquement au moyen de cette sorte de gymnastique spirituelle qu'est la pratique de l'oraison et des exercices de piété. Au contraire, diront-elles toutes, ce qu'elles ont fait n'est rien. Dieu lui-même, par un effet de sa bonté, s'est intimement révélé en elles; et alors seulement elles ont été capables de prier, parce qu'alors seulement elles ont senti combien par elles-mêmes elles étaient incapables de l'atteindre. Et si elles parlent ainsi, ce n'est pas parce qu'elles répètent un enseignement reçu; c'est

parce qu'elles expriment une expérience fortement vécue et ont touché du doigt, si l'on peut dire, qu'il en a été ainsi pour elles.

Du reste, ajouterait-on, c'est un fait de psychologie élémentaire qu'on ne désire que ce que l'on connaît. Il serait donc bien impossible d'aimer Dieu sans d'abord l'avoir connu, bien impossible surtout de l'aimer au point de se sentir comme n'étant plus rien devant lui. Ne faut-il pas qu'il y ait une réalité qui s'impose à l'âme pour qu'une telle attitude puisse, non seulement se produire, mais même être conçue comme possible?

On objectera alors — et avec raison — que ce fait de psychologie élémentaire est en réalité une théorie entièrement contredite par les faits: ce ne sont pas les connaissances qui provoquent les états affectifs, mais bien l'inverse, à commencer par la simple perception qui a son principe dans une sensation, c'est-à-dire dans une activité physiologique, agréable ou non, mais en tout cas affective. A plus forte raison pour les idées: si celles de la logique formelle et classique sont totalement indépendantes des émotions et sentiments, dans la vie réelle, nous pensons beaucoup plus d'après ce que nous sentons que le contraire¹⁰⁹). Et l'on en conclura que l'âme confond ici réalité objective et idée de cette réalité. Sans doute il lui apparaît qu'il y a dans la prière un dualisme d'objet et de sujet; mais ce

109) « C'est un fait d'observation ancienne et courante que tous les états affectifs, quels qu'ils soient, ont tendance à évoquer des représentations et à provoquer des jugements qui les soutiennent... Pour s'alimenter, les états affectifs émotionnels provoquent dans notre esprit un travail très simple d'évocation; ils attirent toutes les représentations qui leur sont adéquates, tous les souvenirs et jugements qui peuvent les fortifier ou les soutenir, et ils écartent les autres, par une sorte de sélection, où le raisonnement proprement dit, l'inférence et l'hypothèse jouent un rôle minime. » DUMAS, *Traité*, I, p. 842-843.

« Le sentiment a une action excitante ou déprimante sur l'intelligence, la tension intellectuelle dépend jusqu'à un certain point de la tonalité affective; de là des changements dans la façon de voir, une exaltation et un abaissement de la puissance intellectuelle. Le sentiment est partial, il dirige le cours des représentations; il tend à imposer ses objets et sa façon de les présenter. Nos préférences secrètes guident notre choix entre nos idées. L'intelligence stimulée par le désir se met en quête de preuves qui justifient; le sentiment prépare la croyance; il la stimule aussi... Ainsi le sentiment intercepte la réalité et se donne l'apparence d'une réalité. » DELACROIX, dans DUMAS, II, p. 209).

dualisme est d'abord celui de la conscience subjective qu'on a de la prière et de l'idée qu'on se fait de ce que l'on prie¹¹⁰). Il n'est pas nécessaire du tout pour qu'il y ait prière que le Dieu auquel on s'adresse soit réel — la preuve en est qu'il y a de la prière dans toutes les religions et donc s'adressant à des dieux irréels — mais simplement que l'on croie s'adresser à Dieu. Or il se trouve que l'idée qu'on en a est étroitement liée à toutes sortes de sentiments. Ainsi la question de la priorité de l'objet par rapport au sentiment reste ouverte, malgré le témoignage de l'âme qui prie et qui n'apporte que son interprétation de son acte, non l'acte lui-même dans sa pureté originelle. Il serait sans doute d'une mauvaise méthode de rejeter complètement ce témoignage; mais il ne serait pas moins illégitime d'y prendre la solution du problème. Ce serait le résoudre par cela qui est précisément en question.

Du reste les théologiens eux-mêmes, ainsi que les auteurs de spiritualité, sont unanimes à présenter l'humilité, non pas, il est vrai, comme la cause de la prière, mais en tout cas comme sa condition indispensable¹¹¹). Sans elle, comme sans le secours de la grâce, il est absolument impossible de faire le moindre acte salutaire¹¹²). Or Dieu, qui donne sa grâce gratuitement, ne la donne qu'aux humbles¹¹³). Ce n'est donc que si cette humilité est réelle dans une âme que celle-ci sait prier comme il le faut.

Sans relever la contradiction inhérente à cette idée (la grâce

¹¹⁰) Voir les nombreux témoignages cités par SEGOND (p. 96 sqq.) de Marguerite-Marie, de Maine de Biran, de sainte Thérèse, etc.

¹¹¹) « Si l'humilité est nécessaire pour recevoir la foi, elle l'est aussi pour la conserver... Que si nous considérons l'oraison, qui est le fondement de toute la vie spirituelle, il est constant qu'elle est de nul effet sans l'humilité et qu'avec l'humilité, elle pénètre le Ciel. » RODRIGUEZ, II, 3, 3. TANQUEREY, p. 420.

¹¹²) « *Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.* » Canon du Concile de Trente, cité par LABAUCHE, p. 154.

¹¹³) « Les pluies de la grâce de Dieu coulent sur les humbles comme les eaux coulent dans les vallons; et comme l'abondance des eaux rend les vallons fertiles, ainsi l'abondance des dons de Dieu fait que les humbles produisent beaucoup plus de fruits que les autres. » RODRIGUEZ, III, 3, 38. « Bien humble, vous éprouverez le besoin de prier... vous découvrirez dans la prière tout l'ordre surnaturel », etc. PR., pr., p. 57.

n'est pas absolument gratuite, puisque Dieu tient compte de l'humilité), il en résulte que l'humilité précède la prière, au moins la prière d'abandon, non seulement en tant qu'appréciation exacte de ce qu'on est, mais en tant que sentiment de sa non-valeur, plus précisément en tant que désaffection de soi. Il y a donc à la base de la prière un état affectif qui n'est pas même provoqué par une connaissance de soi, puisque l'humilité consiste plus à se mépriser qu'à se connaître.

Il semble par suite que la subjectivité serait le principe de l'objectivité. Mais hâtons-nous d'ajouter qu'il n'y a là qu'une vue superficielle des choses. Si le témoignage des âmes pieuses n'est pas recevable en tant qu'il s'inspire de certaines conceptions théoriques sur l'activité de la piété, l'objection qu'on lui fait ne répond qu'à ces conceptions et non pas au témoignage lui-même. Et puis elle se borne à n'examiner que l'état psychique de la prière, alors qu'il s'agit précisément de savoir si cet état peut et doit être la seule chose à considérer.

Or, ce qu'il y a de fondamental et d'essentiel dans ce témoignage, c'est précisément le renversement de termes que nous avons remarqué : l'âme se sent plus loin de Dieu au moment même où elle le prie le mieux, parce qu'elle sépare complètement l'action qu'elle accomplit, qui n'est rien ¹¹⁴), de ce qui en est l'objet, qui est tout ¹¹⁵). Elle oublie ce qu'elle fait pour ne sentir qu'une seule chose, que ce n'est pas elle qui le fait. Au lieu du romantisme par lequel on aime bien plus à aimer que ce que l'on aime, elle ne voit que ce qu'elle aime sans songer un instant, tout au moins en s'efforçant d'y penser de moins en

114) C'est pour cela que l'entendement et la volonté ont une part beaucoup plus grande dans la préparation de l'oraison que dans l'oraison elle-même (cf. l'allégorie de sainte Thérèse : il faut d'abord « tirer soi-même l'eau du puits » puis « cesser d'agir », « demeurer tranquille dans la jouissance de cette grâce », etc.), et qu'il y a entre le colloque et le soliloque le flottement dont parle SEGOND (p. 48), flottement qui du reste tend à disparaître à mesure que l'on avance dans la vie mystique.

115) « L'âme possédée de l'amour de Dieu... n'a garde de songer à elle, ni par conséquent de s'enorgueillir; car elle voit un objet au prix duquel elle se compte pour rien et en est tellement éprise qu'elle le préfère à elle-même, non seulement par raison, mais par amour », BOSSUET, *Sermon pour la profession de Mlle de la Vallière* dans *Réflexions*, II, p. 151.

moins, à l'amour qu'elle a pour lui. Elle n'agit donc pas; elle est agie, parce que son humilité est devenue un amour total qui cherche, non pas à posséder ce qu'il aime et à en jouir, mais à se donner et à se sacrifier, jusqu'à oublier même qu'il se sacrifie.

Tel est ainsi l'aboutissant de la prière catholique: l'abandon¹¹⁶). Toute l'histoire de la formation de la piété au cours des siècles nous a montré du reste comment se sont élaborées sous une forme de plus en plus précise les idées destinées à fixer l'âme dans la désorientation d'elle-même; et à chaque fois que tel ou tel mouvement s'est produit qui risquait de s'écarter de cette ligne — le quiétisme par exemple¹¹⁷) — un redressement s'est opéré qui nous montre que telle est bien la direction authentique de la piété: un amour absolu tel que l'âme se laisse prendre et emporter, comme la goutte d'eau se donne à partir de la source qui la produit au fleuve qui l'entraîne. Elle n'a plus alors d'autres désirs que ceux de son Dieu ni d'autres volontés que la sienne¹¹⁸). Elle reprend plus complètement

¹¹⁶) Cet abandon implique beaucoup plus l'anéantissement de la conscience de faire effort que l'effort et s'il se fait avec joie, il ne se fait jamais pour cette joie. Cf. SEGOND, p. 106-107. « *Si tua defuerit consolatio, sit mihi tua voluntas... pro summo solatio* ». *Imit.*, III, 16, 2. (C'est ici l'âme qui parle à son Dieu.)

¹¹⁷) Il est intéressant de constater qu'à chaque fois que nous nous arrêtons au simple psychisme de la conscience, nous nous trouvons devant une déviation de la piété. Le quiétisme, par exemple, c'est-à-dire un abandon tel que l'âme, sous couleur de suivre les inspirations divines, ne fait que suivre ses propres désirs et instincts, est précisément l'état pour lequel Dieu n'est pas autre chose que la résultante psychique de l'activité personnelle. Dès lors, au contraire, que l'âme s'efforce de dépasser son propre psychisme, la piété se trouve devant un objet tout différent. Comprendre sous une même définition les idées d'une piété ainsi faussée et celles de la piété authentique serait donc une erreur capitale. Mais elle est d'autant plus facile à commettre, disons-le, que les croyants sont plus exposés à ces déviations.

¹¹⁸) On connaît la prière de Pascal: « Je ne vous demande ni la santé, ni la maladie, ni vie ni mort, mais que vous disposiez de ma santé et de ma maladie, de ma vie et de ma mort pour votre gloire... Donnez-moi, ôtez-moi, mais conformez-moi ma volonté à la vôtre. »

— Aussi ne peut-on faire de contresens plus complet que la prière chrétienne que de dire: « L'âme chrétienne ne désirera prier que dans la mesure où elle se croira capable d'agir sur Dieu par sa prière. » (CHANSOU, p. 211.) Cela est vrai de la prière païenne, mais totalement faux de la prière chrétienne. Au contraire le chrétien ne désire prier que dans la mesure où il désire que ce soit Dieu et Dieu seulement qui agisse en lui et sur lui. « Nous devons prier par le seul motif de faire ce que Dieu veut et non pas ce que nous voulons,

encore la suprême prière du Jardin des Oliviers: « Que ta volonté soit faite et non la mienne », en s'identifiant totalement avec elle. Et c'est alors le plein état de ferveur.

Tout ceci nous permet de mieux comprendre ce que c'est que cette prière d'humilité et dans quelle situation exacte elle pose l'âme par rapport à son Dieu, le sujet par rapport à l'objet. Grâce à la mortification incessante d'elle-même, tout en se formant dans le sens de la piété, la conscience a de plus en plus cessé d'être objet de son activité, pour de plus en plus agir comme sujet. L'humilité a consisté précisément dans la dévalorisation totale de l'action, par laquelle la subjectivité s'oublie elle-même, pour transporter uniquement dans l'objet tout ce qu'elle cherche et veut, pour ne sentir en elle que ce par quoi elle est autre chose que lui. Ce n'est donc pas son action qui forme son idée de Dieu, puisqu'elle aboutit à un résultat qui la dépasse complètement. Justement parce que l'acte d'humilité est, non pas un acte de mépris de soi, mais un acte de prière et donc une recherche de ce qu'elle n'est pas, ce qu'il y a devant elle, c'est autre chose et plus que ce qu'elle aurait pu élaborer comme venant d'elle. Et c'est pour cela que tous les témoignages des âmes pieuses sont unanimes à protester de toutes leurs forces que leur Dieu n'est en aucune façon leur oeuvre, mais que ce sont elles qui sont son oeuvre à lui et à lui seul.

Admettons, si l'on veut, que ce Dieu n'est qu'une idée et que, si l'âme pieuse le voit tellement au-dessus d'elle, c'est qu'en réalité cette idée n'a pas été construite par elle, mais par toute la société dont elle fait partie. Du reste encore une fois, nous n'avons pas ici à juger de la réalité ontologique de ce Dieu, mais uniquement de son être phénoménologique. Il n'en reste pas moins que de ce Dieu, elle est la sujette absolue, tellement que cette oeuvre, qu'elle soit le produit de son imagination ou de l'action sociale, la dépasse de partout et possède plus de réalité que son ouvrier, à peu près comme il en est de ce que produit un artiste et qui lui survit toujours. Il y a même plus: cet objet est pour l'âme le seul objet qui existe désormais,

de sorte que nous ne nous appliquions à la prière qu'à cause que Dieu nous le commande... qu'ainsi nous ayons purement en vue de conformer notre volonté à la sienne et non pas d'accommoder sa volonté à la nôtre. » SCUPOLI, ch. 44.

l'Objet absolu. C'est donc qu'il a pour elle une transcendance absolue, puisqu'elle n'a plus rien qui ne soit absolument dominé.

C'est pourquoi la question ne se pose plus dans les mêmes termes que ci-dessus. Il ne s'agit pas de savoir si l'idée de l'objet est le résultat psychique de l'activité du sujet, puisque celle-ci est débordée par celui-là et qu'il reste par conséquent à étudier cette transcendance. Il ne s'agit pas davantage de savoir si l'activité du sujet provient de sa rencontre avec l'objet, puisque nous ne pouvons juger de la réalité ontologique de celui-ci. D'une part nous resterions dans le psychologisme alors que celui-ci est en question ; de l'autre nous poserions une affirmation métaphysique ou religieuse, que rien, philosophiquement, ne nous permet de soutenir, alors que nous devons rester dans le domaine purement philosophique. Il s'agit simplement de constater le phénomène de cette transcendance absolue et de cette subjectivité totale et de l'étudier en elle-même, en tant que fait, non en tant qu'explication de fait.

III

La piété s'affirme donc dans son être essentiel à partir du moment où son objet a pris toute sa consistance d'objectivité. Un nouveau problème se pose alors. Nous avons dit que l'objet dépassait l'état psychique par lequel il était saisi. Mais cet état lui-même, de quelle nature est-il ? On ne peut plus, semble-t-il, parler d'un état particulier de la conscience ne présentant que des caractères accidentels, comme si l'âme pieuse était emportée par son rêve à la façon de ces enfants qu'épouvantent ou que charment leurs propres imaginations ou de ces esprits au langage abondant qui se persuadent de ce qu'ils racontent à force de l'imaginer. Alors, s'il y a dans la conscience quelque chose qui soit vraiment une essence et qui possède une réalité consistante et générale, qu'est-ce que c'est ?

Nous avons étudié l'effort de l'humilité en tant qu'anéantissement du moi ; nous avons vu qu'un tel anéantissement avait pour effet de donner une valeur absolue à l'objet de la piété ou plutôt que cette valeur absolue consistait en ce qu'il est absolument son objet, parce que l'humilité ne subsiste qu'à la condi-

tion de ne jamais se tourner sur elle-même en se prenant plus ou moins inconsciemment comme objet. Or, à ce danger, qui est permanent dans la vie de piété, correspond pour nous un danger analogue, celui de transformer subrepticement et involontairement l'âme sujet d'activité en une âme-objet de conscience, de ne considérer en elle que l'aspect physique avec ce qu'il a de personnel, de la voir, non pas dans son acte d'abandon, mais dans la connaissance qu'elle en a, lorsque cet abandon est son propre objet. Nous commettrions ainsi ce contresens complet et mortel de juger de la piété comme si elle était, par l'idée qu'en a l'âme pieuse, justement ce qu'elle a pour premier devoir et pour condition essentielle de ne pas être. Nous retomberions dans le psychologisme, qui nous guette de la même façon que l'amour-propre guette le chrétien à chaque pas pour le détourner de la voie droite. Et nous oublierions tout le résultat acquis : ce qui compte dans la vie de piété, c'est avant tout son intentionalité.

Nous devons donc prendre garde de rester dans l'intérieur de la piété, de façon à étudier son action en elle-même et, au lieu de n'y voir, par suite des nécessités de l'analyse, qu'une série de clichés, une sorte de film, dont nous regarderions les uns après les autres les moments successifs, en saisir le déroulement. Encore ne suffit-il pas de se rappeler fréquemment que la difficulté existe : il est nécessaire ici de nous placer bien en face d'elle pour voir exactement en quoi elle consiste.

On commet en effet très fréquemment, dans l'étude psychologique de toute vie, la confusion signalée par W. James entre le « moi » et le « je »¹¹⁹). Le « moi », c'est ce que je suis, ce que je fais, les pensées que j'ai, les souvenirs que je conserve, les désirs que j'entretiens, en un mot, la conscience-objet. Tout cela est plus ou moins « chosifié », si l'on peut dire, parce que

¹¹⁹) On pourrait rapprocher cette distinction de celle qu'a posée P. Claudel entre « *Anima* » et « *Animus* », ce dernier étant l'aspect intellectualisé de l'âme, la conscience qui réfléchit, la conscience-objet, le « moi » ; et la première étant le fond de nous-mêmes, ce qui agit en nous, la conscience-sujet, le « je ». Il y aurait sans doute des nuances à souligner pour marquer les différences entre ces diverses conceptions. Mais elles ne sont pas importantes pour ce qui nous occupe ici.

ce sont des représentations fixes de ce qui par essence est toujours en mouvement, des instants découpés dans la marche ininterrompue de la vie, des jalons pour un dessin aussi peu ressemblant qu'une série de traits horizontaux par rapport au mouvement qu'ils veulent représenter. Surtout cela n'est qu'épiphénomène, parce que c'est l'aspect « égotiste », plaqué par l'individu s'observant lui-même sur ce qui se passe en lui.

Le « je » au contraire, c'est celui qui agit, plus exactement, c'est l'action elle-même, action d'imaginer, de se souvenir, de penser, de vouloir, donc la conscience-sujet. Or, quand nous nous représentons à nous-mêmes ce que nous sommes, nous nous prenons alors comme objet ; mais en réalité, nous sommes, toujours dans cette représentation, un sujet, c'est-à-dire non une pensée pensée, mais une pensée pensante, non une action agie, mais une action agissante. Plus cette action est telle, plus elle s'exerce suivant des besoins immanents ou des modes *a priori*, précisément parce qu'elle est ce par quoi la conscience est spécifiquement une conscience, ce qu'il y a de plus essentiel en elle. Au fond, c'est tout le problème psychologique : se saisir comme sujet, ce à quoi la simple introspection est radicalement impuissante. Il ne faut nous saisir ni dans l'objet de nos actes — nous sortirions de la psychologie — ni en nous prenant comme objet, mais dans notre relation avec l'objet, sous sa forme la plus transcendente et la plus essentielle.

Or, la piété est précisément une solution, pratique il est vrai, de ce problème, puisqu'elle a pour rôle de nous mettre dans une position d'intention totale vers l'objet et vers lui seul. Elle nous fait oublier complètement le « moi » pour que tout en nous soit un « je », nous purifie de tout l'apport du psychisme individuel pour que nous n'ayons plus dans notre activité que l'essence même de la conscience humaine sous sa forme religieuse.

Grâce à cette intentionalisation intégrale — qu'on nous excuse d'un terme aussi barbare — tout un monde de représentations nouvelles se dressent à notre horizon, à la façon des pics neigeux dont la beauté se dessine sur le fond du ciel à mesure que nous en approchons. En même temps toutes les représentations que nous avons de nous-mêmes s'effacent petit

à petit, au profit d'une intensité de pensée de plus en plus grande, à peu près comme l'intensité d'une émotion musicale ou artistique s'augmente en même temps que l'on est plus incapable de l'expliquer. Comme pour les rêves d'une fin de sommeil, dont les formes s'évanouissent pendant que la lumière du jour remplit nos yeux qui s'ouvrent, ces états peuvent de moins en moins prendre une forme précise aux yeux de la conscience. Il en est de l'âme pieuse comme de l'Orphée de la fable : si elle se retourne pour voir qui elle aime, ou pour sentir qu'elle l'aime, alors son Eurydice s'évanouit et elle reste seule avec elle-même, ayant perdu et son amour et celui qu'elle aime, ayant abandonné la proie de ce qu'il y avait de réel en elle pour l'ombre de ce qu'elle a pris pour une réalité et qui n'en était que sa représentation.

Il nous faut donc saisir l'activité de la piété, non dans la forme qu'elle revêt lorsque la conscience se retourne pour la regarder, mais dans la forme que prend en elle son intentionnalité. Or, précisément parce que la conscience doit devant cet objet se détacher de tout ce qu'il y a de particulier en elle, pour que son aperception puisse se faire et son intentionnalité s'établir dans la forme qui lui est essentielle, il nous apparaît que celle-ci présente un caractère nettement transcendantal. Ce n'est plus une activité de rêve ou de fantaisie ; c'est réellement une activité d'appréhension d'un objet distinct d'elle-même.

Il est vrai que cette appréhension est d'un ordre particulier. L'objet est, avons-nous dit, à la fois principe de vie spirituelle et moyen d'en fixer la direction. Par suite, l'âme pieuse ne peut pas ne pas s'en donner une représentation, dont l'important n'est pas qu'elle définisse exactement la nature de cet objet, mais qu'elle l'indique fortement comme objet. Cette représentation pourra avoir telle ou telle forme particulière, en rapport avec les habitudes représentatives de la conscience. Mais la valeur n'en sera pas dans cette forme particulière ; elle sera toute dans la direction générale de la vie spirituelle, à peu près comme celle d'une oeuvre esthétique réside, non dans l'être matériel qu'elle est, mais dans l'Idée qui en est le principe. De même, ce que l'on verra à travers ces formes de la conscience pieuse ainsi transcendentale^{ment} établie, ce ne seront pas sans

doute des acquisitions susceptibles d'enrichir le domaine de la science, même philosophique, ce seront des Idées capables de développer la spiritualité religieuse dans une direction déterminée.

Car enfin, cette subjectivation intégrale du « moi » en un « je », pourquoi ne donnerait-elle pas lieu à une nouvelle façon de penser? On a dit que la Raison, l'Intelligence, par rapport aux images et aux sentiments, étaient des maîtresses souveraines, qu'en elles seules résidaient l'aristocratie de l'esprit et qu'à vouloir intervertir l'ordre, on ne pouvait aboutir qu'à une sorte de démagogie des valeurs spirituelles, d'impérialisme des passions ou de dictature des images. Sans doute en un sens l'on a pleinement raison. Mais cette aristocratie ne pourrait-elle pas être dominée, elle aussi, par quelque chose de meilleur, de la même façon que le savant est dominé par l'artiste? N'arriverait-on pas ainsi, par delà la raison, par delà les idées claires, à une spiritualité, sorte de quatrième dimension de la pensée, dans laquelle rien ne s'enseigne, mais où tout s'apprend par un effort essentiellement personnel et incommunicable?

Alors le problème que nous avons à étudier du rapport entre la piété et son objet semble se poser en termes différents et plus clairs. Il ne s'agit absolument plus d'un déterminisme psychologique par lequel les différents états de la piété s'enchaîneraient les uns les autres, ni d'une relation logique entre ses différents éléments représentatifs. Il s'agit d'une Forme de représentation exprimant en termes d'objectivité une subjectivité spécifique. La question est donc de savoir, non à quoi correspond, psychiquement ou ontologiquement, cette Idée, mais en quoi elle est par elle-même une essence, ou, si l'on préfère, quel être phénoménologique elle possède. Et cet être, nous devons, pour le définir, en étudier la structure en ce qu'elle a de plus essentiel.

Nous nous écartons donc de plus en plus de la méthode qui consisterait à prendre l'objet de la piété pour un concept scientifique ou philosophique, mais nous cherchons quelque chose de beaucoup plus qualificatif et de plus formel, au sens philosophique du mot. Le croyant s'en fait sans doute une représentation intellectuelle; mais la réalité de l'objet n'est pas là.

Elle est dans ce qui donne à cette représentation son pouvoir de fixer l'activité spirituelle, de la même façon que la réalité d'une oeuvre artistique n'est pas dans le dessin des lignes ou l'agencement des couleurs, encore moins dans le schéma théorique des unes ou des autres, mais dans l'attitude spirituelle que l'on adopte devant cette oeuvre. Et si l'on s'efforce de voir, non la conscience-objet, de peur de n'y voir qu'une conscience vide ou de confondre l'objet avec la vision que l'on en a, mais la conscience-sujet, on se rend compte alors que l'on est devant une Idée-Forme, Forme d'intentionnalité en tant qu'elle appartient au sujet, Idée de ce qui est intentionnalisé en tant qu'elle s'impose à lui. Cette Idée-Forme, c'est simplement ce qui donne à cette intention d'être en elle-même. Ou, si l'on préfère, c'est la position spéciale par laquelle un homme réalise, en lui donnant l'incarnation de sa propre chair et de son propre coeur, ce que l'on peut appeler l'âme d'une Idée, ce qui la rend vivante, ce par quoi elle est une réalité et non un simple jeu de concepts.

Du reste, il est facile de nous rendre compte de cette réalité, si l'on considère ce que le sujet, grâce à l'humilité, devient devant l'objet de sa piété. Nous avons vu qu'au début, par l'établissement de l'état de grâce, cet objet se plaçait en face de l'âme comme un non-moi, présent devant elle et la transcendant. Puis cette transcendance a été telle que le non-moi est entré en lutte permanente avec le moi et que celui-ci s'est reformé et transformé. Enfin la piété s'est établie vraiment et solidement, lorsque l'issue de cette lutte a été la victoire complète de ce non-moi, victoire telle que le moi est devenu, non pas la victime, mais le serviteur et le débiteur volontaire, au point de ne plus exister ou de ne plus savoir qu'il existe que pour ce service.

La vie psychologique est alors complètement retournée. Tout entière suspendue à son objet, elle n'en a plus d'autre, tellement qu'on pourrait lui refuser la définition spinozienne de la substance, puisqu'elle n'existe plus que par son objet et ne peut être comprise que par lui, tandis que cet objet n'a plus besoin d'autre chose pour exister et être compris. Peut-on dire qu'une telle transformation est une irréalité? ou même que la réalité en est plus dans ce qui est transformé que dans ce en vertu de quoi il est transformé?

Il est vrai qu'au fond cette victoire n'est pas celle d'une Idée sur une chose ou sur une personne, mais d'une Idée sur une autre par rapport à cette personne. Car puisque l'homme est un être conscient, ce dont il vit spirituellement, ce sont les réalités idéelles, plus ou moins clairement exprimées en notions conceptuelles, qui constituent son âme. Seulement la plupart du temps ces idées n'expriment que la réalité de ce qu'on est ou de ce qu'on touche; elles ont ce rôle qu'elles attachent l'homme à son milieu ou à son caractère et l'y enferment, si bien qu'il ne peut plus voir ni comprendre que lui, refusant l'existence à tout ce qui n'existe pas pour lui. Dans la piété au contraire, c'est lui qui n'existe plus et c'est son objet qui existe. Voilà du reste pourquoi les âmes pieuses sont si incompréhensibles aux autres, et réciproquement.

Maintenant que sont donc ces Idées et comment existent-elles?

CHAPITRE CINQUIÈME.

TROISIÈME TEMPS - LA FERVEUR.

Tout ce que nous avons vu jusqu'ici n'est que la préparation à la piété. Nous avons maintenant à étudier sa réalisation, ce qu'en termes de spiritualité on nomme la *ferveur*. En fait, il s'agit plutôt d'une activité continuelle que d'un état définitivement acquis¹⁾. Nous avons donc à examiner un ensemble vivant et très homogène, lorsque la ferveur est complète, d'idées, de sentiments, de dispositions morales, de volontés, etc., ensemble que nous considérerons dans sa réalisation idéale, non dans ses réalisations plus ou moins incomplètes ni dans ses déviations possibles²⁾, puisque c'est une étude philosophique et non une étude pédagogique de la piété que nous faisons. Aussi bien l'objet de nos recherches, au point où nous en sommes, est-il surtout ce qu'il y a de plus essentiel dans la ferveur, à savoir l'objet qui lui donne sa consistance.

1) Notons du reste que même pour les auteurs de spiritualité, le mot « perfection », souvent employé à propos des âmes ferventes, ne désigne pas tant une perfection absolue qu'une activité définitivement orientée vers l'idéal qu'elles cherchent à réaliser. Cf. TANQUERAY, p. 208. Signalons aussi que le mot ferveur ne désigne pas un état affectif de joie éprouvée très vivement dans la pratique de la piété, mais une activité résolue et permanente.

2) Si ce n'est lorsque nous y trouverons un moyen d'apporter des exemples ou des précisions utiles.

I. - LA FOI

I

Le premier résultat de la vie de piété est de réaliser un état de certitude absolue au sujet des vérités dogmatiques³⁾, certitude telle qu'il est absolument incompréhensible aux âmes pieuses que d'autres puissent douter. D'où vient cette certitude? En quoi consiste-t-elle? Quels en sont les résultats?

Une première chose apparaît aux yeux de l'observateur: cette certitude ne dérive pas de raisonnements: ce sont plutôt les raisonnements qui dérivent d'elle. En effet, l'activité intellectuelle qu'il y a dans la piété, par exemple dans l'oraison, n'est pas du tout, nous l'avons vu, une activité de recherche, allant du connu à la découverte d'une vérité. Elle est ce qu'on pourrait appeler une activité de certification⁴⁾, partant d'une idée pour en acquérir la certitude. On ne médite pas pour savoir ce que fut Jésus-Christ: on médite pour affermir sa

3) Pour reprendre la distinction posée par M. DELACROIX, la piété a pour résultat de faire passer de la foi implicite, reçue du corps social, à la foi confiance « qui assimile le croyant à l'objet de sa croyance » (DUMAS, II, p. 206). Il est possible par ailleurs que celle-ci s'accompagne en outre d'une foi de raisonnement. Mais en elle-même, elle lui est plutôt opposée et les âmes pieuses lui sont plus hostiles que favorables. *L'Imitation* par exemple ne cesse de s'élever contre ceux qui veulent approfondir les dogmes. Il n'y a raisonnement que chez ceux qui désirent communiquer leur croyance et pour cela la justifier: ils se placent alors sur un autre terrain que celui de la piété. C'est pourquoi nous n'avons pas à en parler ici ni à traiter la question de savoir ce que vaut un raisonnement de justification en faveur de certitudes acquises en dehors de tout raisonnement.

La foi de piété, elle, est essentiellement une foi-confiance. Elle cherche sans doute à se répandre, mais par d'autres moyens que par la démonstration apologétique. Du reste, il ne serait pas très difficile de montrer que même les apologistes commencent par se placer et par entraîner leur interlocuteur sur le terrain de la foi-confiance en appuyant sur le point de vue moral plus que sur le point de vue intellectuel.

4) « L'effort initial des âmes pieuses, dans leur prière, consiste précisément à réaliser cette croyance abstraite dans une image intérieure: elles fixent attentivement cette image, elles essaient de l'animer, de lui donner chaleur et vie. Leur prière se développe dans la mesure où cette image se précise et où la physionomie de Jésus prend les caractères d'un être réel, intérieurement présent. » CHANSOU, page 208.

conviction sur ce qu'il est⁵⁾. Par suite seuls sont accueillis les raisonnements ou considérations conformes à l'objet de cette méditation⁶⁾. C'est, si l'on veut, le *fides quaerens intellectum*, la foi se cherchant une expression intellectuelle; mais c'est aussi et surtout l'*intellectus quaerens fidem*, c'est-à-dire l'esprit s'établissant⁷⁾ dans un état affectif qui donne la certitude. Le

5) Par exemple à propos d'une méditation sur la Présentation au temple, on remarque que, malgré ce qui s'est passé à cette occasion, l'enfant est néanmoins resté inconnu de tous. Un esprit critique y verra une difficulté historique l'amenant à douter de la valeur des récits. Une âme pieuse y trouvera un exemple de l'humilité du Sauveur aimant à se laisser ignorer et une raison de plus de croire en lui. Elle ne manquera pas en même temps de taxer d'orgueil celui qui se pose la difficulté, sous prétexte qu'il juge d'après sa propre intelligence au lieu de s'en remettre à la foi, et de constater qu'il en est châtié directement, puisqu'il y trouve des obscurités, alors qu'elle-même se sent illuminée et réconfortée.

6) Citons encore cet exemple de la logique propre à la méditation et à la foi. On vient d'expliquer dans le petit livre sur la *Formation à l'Humilité* (p. 249-250) qu'il n'y a de fécondité que par l'humilité. Or, il y a des orgueilleux — en particulier les personnes sans piété — qui produisent cependant des oeuvres remarquables en tous ordres de choses. Pour maintenir le principe, on suppose alors que Dieu aura agi soit par respect pour une mission qu'il lui (à l'orgueilleux) aura confiée, soit par égard pour des prières venues d'ailleurs, soit enfin par amour pour les âmes qui n'ont à leur portée que les ressources venant de cet orgueilleux. Si un humble reste stérile, c'est qu'il est « source invisible de grâces ». Ainsi on réfléchit, non d'après ce que les choses sont, mais d'après l'opinion qu'on s'est d'abord faite sur elles.

7) La foi, a-t-on dit très justement (DELACROIX, *Religion*, p. 96), est un « mélange de savoir et de non-savoir ». C'est qu'en effet il y a en elle un besoin d'apparaître comme raisonnable, besoin que la plupart des croyants mettent au premier plan de la conscience qu'ils ont de leur croyance (cf. *Ibid.*, p. 92-95), alors qu'en réalité toute démonstration rationnelle lui est contraire, soit qu'elle ruine la croyance, soit qu'elle la transforme en savoir. Aussi, pour concilier la part de rationalisme et d'irrationalisme, la théologie laisse à la raison la charge de prouver la crédibilité et présente la foi comme une vertu surnaturelle. Mais en fait, c'est par l'irrationalnel que l'on conduit à la foi, même sur le terrain de l'histoire, quitte à montrer que cet irrationalnel se justifie par les besoins de la vie morale et spirituelle. Seulement on enlève par suite tout caractère surnaturel à des vérités qui se trouvent correspondre si bien à la nature humaine. On est en effet devant ce dilemme: ou bien on fait intervenir le dogme théologique de la privation de la justice originelle pour dire que le besoin de transcendant est d'origine surnaturelle, et c'est alors le cercle vicieux; ou bien ce besoin vient simplement de ce qu'il y a en l'homme plus que sa propre individualité, ce qui ne le sort pas du tout de l'ordre naturel, puisque l'homme dépend de l'ordre social et de l'ordre cosmique. C'est du reste ce qu'a fort bien compris

fameux « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé » exprime très bien que la foi est l'acquisition de la certitude au sujet d'une vérité déjà implicitement accueillie, non la découverte de cette vérité.

C'est du reste pour cela que les théologiens déclarent une grâce nécessaire, non seulement pour conclure l'acte de foi, mais même pour commencer les premières démarches qui y conduisent. Il y a d'abord un état affectif, lequel ensuite a besoin, pour s'affermir, et d'une expression intellectuelle et de la certitude de cette expression⁸⁾.

On connaît le mot de Newman si souvent utilisé par les apologistes : « Mille difficultés ne font pas un doute ». Si la certitude de la foi était basée sur du raisonnement, non seulement la moindre difficulté serait, mais elle devrait être un doute, sous peine de manquer de sincérité. Le savant qui, devant une objection soulevée contre ses opinions, ne l'examine pas jusqu'à ce qu'elle soit résolue, manque de conscience et de probité intellectuelle. Pour le croyant au contraire — au moins le croyant orthodoxe, car la foi religieuse n'est pas incompatible avec un certain libéralisme de la conscience — c'est une faute de douter⁹⁾, même lorsqu'il y a « mille » difficultés. Nous sommes donc sur un terrain tout différent.

Dans ces conditions, il paraît incontestable qu'au lieu que ce soient les idées proprement dites, constatations ou raisonnements, qui influent sur la plus ou moins grande certitude que

l'orthodoxie, qui oscille perpétuellement entre le rationalisme et le fidéisme, pour ne sacrifier ni la part de raison, ni la part d'affectivité, mais qui n'y réussit que par le moyen d'une apologetique théorique, dont en pratique elle ne se sert jamais pour conduire à la foi.

8) Ce qui donne l'impression que les croyances-objet sont antérieures à la foi-sentiment, c'est qu'elles ont été proposées à l'individu par la collectivité et que, par suite, l'individu croit ne développer en lui la foi qu'après avoir accepté et compris les croyances. Mais à considérer les choses sous ce biais, on serait victime de l'illusion qui ferait prendre l'éducation de l'individu par la collectivité comme étant d'abord un enseignement pour l'esprit et ensuite une formation du sentiment, alors que c'est tout le contraire. Les croyances sont sans doute un moyen de développer la foi ; mais elles n'y réussissent que dans la mesure où se développe dans la conscience une base affective susceptible de s'attacher à ses croyances.

9) « Il faut en cette tentation (contre la foi) ne discuter ni peu ni prou » Fr. de S., *Lettres*, p. 2.

l'on a, c'est au contraire cette certitude qui influe sur les idées, leur enlevant toute possibilité d'ébranler les convictions acquises si elles leur sont opposées, leur donnant, dans le cas contraire, un surcroît de force et d'« illumination ». Nous avons à en chercher les causes.

Notons d'abord que toute certitude est un état subjectif : il n'y a pas de choses certaines, mais des choses dont nous sommes certains. Elle est aussi un état affectif, puisqu'elle consiste essentiellement dans la jouissance que l'on éprouve à n'avoir pas à hésiter devant telle ou telle opinion. Elle est « repos et détente » et « s'accompagne d'un sentiment de puissance et en même temps d'anéantissement »^{9a)}. C'est justement comme tel que cet état est préparé par la discipline spirituelle de la piété.

Or, la certitude est très différente suivant qu'il s'agit de constater une existence ou d'apprécier une valeur. Dans le premier cas, il suffit qu'aucune connaissance — ou aucune habitude de l'intelligence, comme l'esprit critique — ne mette obstacle. Alors toute donnée sensible, toute affirmation sérieuse trouve créance, surtout si elle est conforme à tout ce que l'on sait déjà. En revanche cette certitude est à la merci d'une constatation ou d'une affirmation contraire. Les racines qu'elle a dans l'esprit peuvent donc facilement s'accrocher ou se juxtaposer aux idées acquises, même sans s'organiser étroitement avec elles ; mais elles sont faciles à briser, précisément parce qu'elles ne font pas partie intégrante de la vie affective.

Il en est tout autrement pour les jugements de valeur. Les accepter est impossible, si on ne les fait pas siens. Tant que je n'ai pas de raisons personnelles, c'est-à-dire tant que je n'ai pas éprouvé moi-même la bonté d'une chose, je n'en suis pas certain. Je puis accepter les jugements sur la foi d'autrui ; mais je n'en ai pas cette certitude intérieure et solide qui vient de l'expérience¹⁰⁾. En revanche, lorsqu'il y a cette certitude, elle est fortement établie, parce qu'alors l'idée fait partie intégrante

^{9a)} Cf. DELACROIX, dans DUMAS, II, p. 198.

¹⁰⁾ C'est le cas des personnes sans « esprit de foi », dont parlent les théologiens (Cf. *Pr., pr.*, p. 198) ; elles ont la croyance, elles n'ont pas la base affective qui transforme ces croyances en convictions vécues.

de la vie morale au lieu d'être cette sorte de vêtement de notre esprit qui s'appelle une opinion. Pour la même raison, elle est beaucoup plus difficile à détruire, même si, comme il arrive souvent, ce jugement de valeur emploie pour s'exprimer des idées fausses ou inconsistantes.

Or, tout jugement de valeur tend à apparaître aux yeux de celui qui le formule comme un jugement d'existence¹¹⁾. On ne dit pas : j'aime telle ou telle chose, mais : cette chose est bonne. Cette bonté est donc vue comme une réalité alors qu'elle n'est qu'un rapport : on exprime le moi en termes de non-moi et on transporte nos états d'âme dans le monde extérieur.

Pour ce qui est de la piété, nous avons vu qu'elle se formait par l'organisation en soi d'un état affectif homogène, simple et total ; et toutes les réflexions que l'âme fait, au lieu de favoriser la critique des sentiments que l'on adopte, ne favorisent que celle des sentiments que l'on a en faveur de ceux qu'on veut avoir¹²⁾. Leur but n'est pas de trouver ce qui est vrai, mais de faire aimer ce que l'on croit vrai¹³⁾. Ainsi les jugements

¹¹⁾ De là viennent en fait la plupart des « mystères dogmatiques. » « L'adoration et le culte du Christ exigeront qu'on en fasse un Dieu... Le sentiment vif de son humanité, le désir ardent du salut exigeront qu'on lui laisse sa personnalité historique et sa nature humaine ». (DELACROIX, *Religion*, p. 148). Pour objectiver ces deux jugements de valeur, on formulera le mystère de l'Incarnation.

¹²⁾ C'est pourquoi la « connaturalité » avec les vérités de foi, c'est-à-dire l'état spirituel et moral par lequel on se rend capable de les apprécier, est un des meilleurs moyens de croire : elle crée la base affective nécessaire à l'affirmation des jugements de valeur. Mais lorsqu'on les transforme en jugements d'existence, cette connaturalité n'est plus qu'un préjugé, au sens étymologique du mot. L'excellence morale de cette connaturalité ne peut plus être invoquée comme preuve, puisque précisément elle est acquise avant et non après le jugement.

¹³⁾ Nulle doctrine n'illustre mieux ce point que la spiritualité de M. Olier. Elle est essentiellement, comme on l'a définie (POURRAT, III, 531), une « adhérence au Christ » ; elle le présente comme la réalisation la plus complète de toutes les valeurs auxquelles l'âme pieuse, particulièrement chez le prêtre, doit s'attacher : « Jésus-Christ nous est toute chose... Il est notre prière, notre humilité, notre patience, notre charité », etc. (*Cat.*, p. 149), et les événements de sa vie sont des « états » qu'il faut reproduire en soi (POURRAT, III, 543-551). Ainsi tout l'idéal de la vie de piété est réalisé en lui, si bien qu'il n'y a plus qu'à substituer à ses propres pensées et sentiments les pensées et sentiments de Jésus-Christ. L'attachement à cet idéal est la base de la croyance en sa réalité.

de foi prennent une certitude d'autant plus grande qu'on travaille à écarter de l'esprit tout ce qui pourrait lui faire obstacle.

Par exemple rien ne fortifie la foi dans un esprit autant que la pratique de l'oraison mentale, comme aussi, nous l'avons vu, rien n'est plus contraire à la rationalité de cette foi. Par le fait de réaliser chaque matin en soi la base affective des convictions, de faire rayonner celles-ci pour que les racines en soient plus fortes et plus nombreuses, on se rend de plus en plus certain d'elles et de moins en moins capable de les critiquer. Au lieu de détacher son esprit pour les examiner en elles-mêmes, on s'attache à elles pour les installer dans son esprit. Sans doute on fait la critique de soi; mais au lieu que cette critique porte sur ses tendances ou préjugés capables d'aveugler et consiste à voir en soi ce qui est tel que cela est — acte de sincérité —, elle porte sur certaines de nos tendances pour y renoncer et sur le moi en tant que tel — acte d'humilité¹⁴). C'est du reste ce qui fait le tragique des crises de foi: placée entre la sincérité d'une part, qui exige qu'on se défie de soi, même de ses préférences pour les vérités de foi, parce qu'elles peuvent être contraires à la Vérité, et qui impose d'accueillir des doutes sous peine de se mentir à soi-même, et l'humilité, d'autre part, qui demande qu'on s'attache à la foi parce qu'elle n'est pas de nous, et qu'on repousse ces doutes, parce qu'ils viennent de nous, l'âme ne sait plus de quel côté est le bien. Un tel conflit n'est pas entre un bien et un mal, ni entre un devoir et une tentation¹⁵): il est entre deux valeurs qui apparaissent comme exclusives l'une de l'autre, également bonnes et également impérieuses toutes les deux: celle

14) Cf. DELACROIX, *Religion*; p. 175.

15) Il arrive par suite qu'un tel conflit ne peut se résoudre sans manquer ou de sincérité ou de piété. Il faut choisir entre l'une et l'autre. On devine ce qu'a de douloureux un tel choix lorsque toute l'éducation antérieure a présenté la piété comme la vertu des vertus. Il est vrai qu'alors si on la préfère, c'est par humilité, de même que si on rejette la piété, c'est par sincérité. Mais aussi, on n'en sera que plus mal jugé ou par ceux qui mettent la sincérité au-dessus de tout ou par ceux qui ne peuvent pas voir dans cette sincérité un acte de conscience. Pourtant ceux qui condamnent de telles crises de conscience devraient se taire et les uns et les autres: ils ne savent pas ce dont ils parlent.

de la pensée qui veut être objectivement vraie et se soumet à la vérité quelle qu'elle soit et celle de la piété, qui veut être subjectivement bonne et se soumet elle aussi, mais à un idéal qu'elle veut réaliser. Les auteurs spirituels jugent la première comme de l'orgueil, parce qu'ils ne voient dans ce souci de la réalité objective qu'un attachement à ses propres idées et ne comprennent pas que ce n'est pas à cause de la préférence du sujet pour certaines conclusions qu'elles ont à ses yeux la valeur qu'elles ont, mais parce qu'elles lui paraissent avoir cette valeur qu'il s'y attache ¹⁶⁾. Ils comprennent encore moins qu'il y a dans son adhésion autant d'humilité que dans la piété, parce qu'il y a soumission à des valeurs supra-personnelles, qui ne sont pas, il est vrai, les mêmes que celles à laquelle la piété demande qu'on se soumette. Du reste, il peut y avoir dans la pensée par piété la même confiance en soi, si l'on s'en sert pour se confirmer soi-même dans son état d'esprit, ce qui aboutit alors à préférer à Dieu lui-même l'idée qu'on a de lui. Ainsi la foi du charbonnier n'est pas toujours humble et l'incrédulité n'est pas toujours orgueilleuse. Pour en juger, il faut se placer, non au point de vue des idées que l'on a, mais à celui des tendances morales que l'on met en exercice et de leur direction pour ou contre soi.

Aussi bien la piété absolue ignore de telles difficultés et de telles crises. Non seulement elle établit la foi en tant que conviction, mais elle fait rayonner cette conviction sur toute la vie. La certitude qu'elle donne rejailit sur la pensée, et tout en établissant celle-ci dans un monde dit « surnaturel » où règne une logique spéciale, elle lui procure une illumination, qui arrête au seuil de son esprit le moindre doute. De là le fait assez fréquent de la coexistence chez la même personne d'un

16) « Il est certain qu'en présence de la « foi » le rôle de la « raison » apparaîtra forcément comme un rôle entièrement négatif. Par son essence même la « foi » est hostile à l'effort d'analyse par laquelle la « raison » commence son oeuvre. L'unité de l'objet religieux échappe complètement à l'activité de la raison rationaliste. Cette unité est un « mystère », parfois une « folie »... Il est de toute évidence impossible que l'esprit rationaliste et l'esprit religieux considèrent cet objet (religieux) *en même temps*... C'est dire que l'excitation religieuse forte doit sa réalisation au refoulement de la réflexion analytique. » HAUTER, dans *Rev. Hist. Phil. rel.*, mars 1926, pages 131-132.

esprit critique très avisé et d'une foi tout à fait en dehors de cet esprit critique: c'est alors l'affectivité qui sert de cloison entre ces deux formes de l'activité spirituelle.

On sait, du reste, quelle opposition les auteurs spirituels¹⁷⁾ mettent entre la piété et la science¹⁸⁾: l'une est l'esprit de Dieu, l'autre l'esprit de l'homme. C'est pourquoi la foi qu'ils voient à la base de cette piété est une vertu qu'il faut conserver à tout prix. Elle peut apparaître comme une folie, puisqu'elle se détourne de tout ce que la raison préfère, comme une absurdité, puisqu'elle s'appuie sur des valeurs contre-humaines, peut-on dire. Mais c'est justement ce qui, aux yeux de l'âme pieuse, en fait l'excellence: elle l'attache à ce qu'il y a de meilleur et elle est seule capable de la sauver; ou du moins c'est avec elle et en elle qu'on se sent sauvé. On échappe ainsi à « l'ensorcellement des frivolités » dont parle saint Paul et on fixe sa vie là seulement où son destin semble pouvoir se réaliser, parce que c'est justement ce que la foi enseigne qui apparaît comme le destin. Il est donc vain et dangereux de s'occuper d'autre chose: à quoi servirait de connaître tous les secrets de la nature, si l'on venait à perdre son âme?

La piété a donc pour fonction et pour résultat de donner à l'esprit cette simplicité qui fait qu'on n'est plus l'homme que d'une idée, chose si admirable par certains côtés, si dangereuse par d'autres, quand cette idée est fause. Elle résout pratiquement l'un des gros problèmes: elle met l'unité dans la mul-

17) « *Quid prodest tibi alta de Trinitate disputare si careas humilitate unde displaceas Trinitati... Si scires totam Bibliam exterius et omnium philosophorum dicta, quid totum prodesset sine caritate Dei et gratia?* » *Imit.*, I, 1, 3. « *Melior est profector humilis rusticus qui Deo servit, quam superbus philosophus qui, se neglecto, cursum coeli considerat.* » *Ibid.*, I, 2, 1. « *Humilis tui cognitio certior est via ad Deum quam profunda scientiae inquisitio.* » *Ibid.*, I, 3, 4. « *Curiositas nostra saepe nos impedit in lectione Scripturarum, cum volumus intelligere et discutere, ubi simpliciter esset transeundum.* » *Ibid.*, I, 5, 2.

18) Il est intéressant de noter ici que cette opposition correspond à ce fait que toute conception scientifique est plus contraire que favorable à l'action spirituelle, comme l'a fortement souligné BERGSON en parlant à maintes reprises du pouvoir dissolvant de l'intelligence (cf. p. 127). C'est qu'en effet elle enferme la conscience dans son déterminisme. Il y a plus de liberté et de création dans la piété, parce qu'elle est sentiment, ou pour parler comme l'auteur des *Deux sources*, élan vital.

tiplicité de nos connaissances¹⁹⁾. Elle le résout sans doute par simplification, en détachant l'esprit de toute la complexité des choses²⁰⁾ et en supprimant du cercle de ses préoccupations tout ce qui n'est pas l'« unique nécessaire ». C'est pour cela qu'il semble bien plus simple de croire, et que Dieu se révèle aux « petits » de préférence à tous autres. Mais si tout cela est incontestable, est-ce une preuve de la vérité rationnelle de cette foi? On ne peut pas ne pas se poser la question.

Qui plus est: ce n'est pas seulement du point de vue de la science qu'on se la pose. Nous avons dit en effet que la piété catholique, en tant que catholique, orientait l'âme vers une prière de soumission plutôt que vers une prière d'action, précisément parce qu'elle se présentait à l'âme de la part d'une autorité et non de la part de la conscience. Ainsi dans cette alternative entre une philosophie de l'immanence et une philosophie de la transcendance, alternative que l'on a présentée, non sans raison, comme le fondement de tous les problèmes d'aujourd'hui, c'est vers une philosophie de la transcendance que se dirige la piété; et c'est pour cela qu'elle aboutit à une foi dont le devoir est de prendre la vérité par obéissance et non de la chercher par enquête. C'est d'en-haut qu'elle vient à l'homme; il doit donc lui soumettre ce qui est en lui plutôt que travailler et peiner pour monter vers elle.

Sans doute une telle solution du problème de la pensée a été présentée en somme par la plupart des religions anciennes. Sur ce point l'Eglise ne fait guère que continuer l'oeuvre de ses devancières. Cependant les individualités qui, au moins à partir de Socrate, ont vu et ont dit que la pensée valait moins par ce qu'elle recevait que par ce qu'elle faisait, ont posé à côté de la

19) « La grâce des théologiens, c'est l'harmonie établie par la concordance des aspirations, des tendances et des capacités humaines, l'accord de l'esprit et du coeur sur une interprétation du destin, la synthèse des apports vitaux sous un contenu affectif enfin caractérisé » TRUC, *Grâce*, p. 30.

20) « O que les pensées des hommes sont vaines et trompeuses quand elles ne sont pas réglées par l'infailible sagesse de Dieu, par cette sagesse que le monde nomme folie et qu'il ne connaît point, par cette sagesse que Dieu cache aux superbes et qu'il révèle aux humbles... par cette sagesse qui produit la crainte de Dieu et qui est le commencement et la fin de la véritable sagesse. » (LA VALLIERE, p. 23-24).

foi une autre valeur, la science. C'est à cause d'eux que maintenant la question se retourne et que l'on se demande si l'autre alternative ne serait pas, sinon la plus consolante, du moins la plus vraie. L'on sait du reste qu'aujourd'hui maintes tentatives de pensée veulent réagir contre tout ce qui semble donner le gouvernement de l'esprit au coeur et à la volonté. Mais peut-être pose-t-on fort mal le problème, quand on se demande si la pensée doit l'emporter sur le sentiment ou inversement. Car il faut d'abord savoir quelle pensée et quel sentiment, la pensée qui se soumet ou celle qui peine, le sentiment qui se cherche ou celui qui se dévoue. Le vrai problème n'est pas seulement entre la foi et la raison : il reste à savoir pourquoi et comment l'on croit et l'on raisonne. Si le sentiment est funeste, aussi bien du reste pour la foi que pour la raison, à partir du moment où il veut les mettre l'une ou l'autre à son service pour se justifier dans ses désirs de tranquillité ou de jouissance, n'y a-t-il pas une autre forme de sentiment qui, au lieu de se faire servir, se dévoue pour servir ? C'est précisément celui-là, mis au service de la foi, qui constitue la piété. Nous en revenons ainsi à poser la question : au lieu de considérer cette piété comme une forme, inférieure diront les uns, supérieure diront les autres, de connaissance ou de science, n'y aurait-il pas lieu de la prendre elle-même comme objet de science ? Au lieu d'en faire la théorie de façon à la traiter comme un élément d'une théorie de la connaissance, pour savoir s'il y a lieu de rejeter ou de conserver et de développer cet élément, ne faut-il pas, beaucoup plus simplement, la prendre comme un fait ou un phénomène, dont la théorie sera, non pas un procédé, bon ou mauvais, pour connaître, mais une explication de ce qu'alors on connaît ?

D'autre part la foi se présente aux yeux du croyant avec un objectivisme d'autant plus fort et d'autant plus clair qu'il la juge plus surnaturelle et que pour la réaliser, il lui a fallu se détacher de tout subjectivisme de ses propres sentiments et désirs. Plus il est fervent en effet, plus il donne aux idées de foi la valeur suprême, plus aussi il enlève toute valeur à son esprit. Par suite toute impression susceptible d'ébranler cette foi sera attribuée à ses défauts et jamais à une erreur possible.

Juste au moment où il réalise le maximum de détachement et où les idées de foi ont obtenu de lui le maximum d'attachement, elles lui apparaissent avec le maximum d'objectivité, alors que cet attachement est au maximum de subjectivité²¹). Il est à la fois entièrement détaché de lui et entièrement enfermé en lui, n'ayant plus aucune affection pour son esprit, n'ayant plus de l'affection que pour ses croyances. De plus en plus donc se fera et l'unité totale et la nuit obscure des sens et de l'intelligence. Nous sommes alors en pleine mystique, laquelle nous apparaît ainsi comme un retranchement en elle-même de l'âme devenue une sorte de « monade sans fenêtres ».

Mais cette monade n'est plus du tout une théorie ni une Science; elle est la vie d'une âme renfermée en elle-même ou plus exactement dans la conscience qu'elle a d'elle-même, plus exactement encore dans l'Idée qui vit et s'incarne en elle; par suite, si on peut la traiter d'illusion lorsqu'elle prétend être une connaissance, n'est-elle pas une réalité qu'il s'agit pour nous de connaître? N'y a-t-il pas lieu, encore une fois, de retourner la question, et au lieu de la juger comme si elle était la réponse à des problèmes qu'elle ne se pose pas, l'examiner en tant que problème qu'elle pose à celui qui veut la comprendre? En un mot, ne doit-on pas prendre les idées de piété comme des faits et étudier dans ces faits justement leur valeur d'Idée, non pas en tant que cette Idée serait une explication, mais en tant qu'elle est une réalité?

C'est pourquoi il nous semble utile de la considérer, non plus dans son contenu, mais dans la forme d'idéalité qui lui est propre, pour voir ensuite en quoi consiste la réalité de cette idéalité.

²¹) « C'est la grandeur du christianisme et c'est aussi sa faiblesse que de plonger si loin dans la vie morale de l'homme. Il a triomphé par l'émotion, il a pétri les foules au long des siècles dans l'espoir, dans l'amour et dans la terreur... Et, venu du coeur... Et, venu du coeur... Et c'est ce qui le rend invincible et le détruit. Qu'est-ce que la foi sinon la ruée de l'être vers un inconnu qui lui garantisse la durée? qu'est-ce que la grâce, sinon l'orientation vers l'éternel? On a tout demandé à l'homme et il a tout donné. Mais aussi on n'a rien obtenu qui ne fut de lui et il n'a pas livré la clef de la certitude et de l'impossible, car cette clef n'est pas en son pouvoir. » TRUC, *Grâce*, p. 35.

II

Quand on examine l'édifice dogmatique construit par l'âme pieuse pour assurer sa foi, on est frappé par la force de structure qui est en lui, surtout si on l'examine du point de vue de la piété. Tout s'y tient : l'idée de la Rédemption avec celle de la Révélation, la théorie de la Grâce avec le système des sacrements. De plus sur les dogmes principaux, l'Eglise a su choisir une voie moyenne, de façon à éviter les écarts dans un sens ou dans l'autre : par exemple à propos de l'Incarnation, elle n'a ni poussé la divinité du Christ au point d'en faire un second Dieu, ni affirmé son humanité au point de le réduire à n'être qu'un homme ; à propos de la grâce, elle s'est placée entre un prédestinationnisme qui aurait mis le salut de l'homme exclusivement entre les mains de Dieu et un naturalisme qui aurait laissé à l'homme tout pouvoir sur sa destinée. On n'aurait pas de peine, il est vrai, d'un point de vue proprement dialectique, à faire ressortir que ces réussites²²⁾ sont le plus souvent purement verbales : la coexistence en une seule hypostase de deux natures ou de trois personnes en une seule substance n'est qu'un artifice, dont l'inanité se découvre dès qu'on veut y chercher de la pensée proprement dite : aussi bien l'Eglise les présente-t-elle, non pas comme des solutions, mais comme des mystères, qu'on ne peut ni ne doit approfondir. Mais si cela est vrai d'un point de vue dialectique, la difficulté n'existe plus, quand on se place au point de vue de l'âme pieuse, pour laquelle il est inutile et dangereux de « disputer de la Trinité », comme le dit *l'Imitation*, et qui cherche avant tout à se sauver, alors que « *non in dialectica placuit Deo salvum facere populum suum* », suivant un mot de saint Anselme. L'important est alors de voir dans le Christ un Dieu, pour qu'il dépasse toutes choses, et un homme, pour qu'il puisse être objet et principe d'amour humain, de pratiquer la vertu sans s'en attribuer le mérite, de

22) On peut dire qu'elles relèvent, tout comme les mythes de jadis, de ce que Bergson a appelé la fonction fabulatrice. Celle-ci en effet ne se limite pas aux « fables » de l'ancienne mythologie, mais est principe de toutes les systématisations intellectuelles susceptibles d'imprimer à l'activité religieuse une direction précise.

recevoir la grâce, sans que ce soit par ses propres efforts, etc. La tentative, qui n'est pas encore si vieille, de montrer dans le dogme un sens d'action, tentative condamnée d'avance par la théologie spéculative, correspond à une réalité psychologique très profonde: la foi est un système sur lequel la piété peut s'appuyer, y trouvant toujours les éléments dont elle a besoin pour stimuler et diriger son activité. En cela la structure dogmatique est éminemment forte. La chose se comprend du reste assez facilement: c'est après de longs et nombreux tâtonnements que l'Eglise en est arrivée à cette systématisation, tâtonnements qui ont été précisément ceux d'une piété cherchant à se faire le cadre intellectuel dans lequel elle pouvait vivre. Il n'est pas jusqu'au dogme de l'infailibilité qui ne soit le produit de cet effort, car il donne à la piété le moyen d'être sûre d'elle-même, à peu près, *mutatis mutandis*, comme une machine à calculer donne le moyen de ne plus commettre d'erreurs. Seulement d'un côté comme de l'autre, il reste à poser exactement les données des problèmes, mais ce n'est pas à la piété de le faire, puisque précisément ces données lui ont été proposées du dehors.

La foi dogmatique est donc une systématisation des idées et croyances destinée à fixer et à guider les sentiments. Par elle tout ce qu'il y a d'indéterminé et de vague dans les tendances pieuses devient précis et animé: l'âme sait ce qu'elle aime et par suite sa façon d'aimer se trouve consolidée, si l'on peut dire. D'où cette conséquence: grâce à elle la piété prend chez chacun une individualité qui la caractérise, en même temps qu'une consistance qui assure la fermeté de son développement.

Les avantages qui en résultent sont ceux que l'on a souvent signalés à propos de l'influence respective du sentiment et de la raison sur la conduite de la vie. Le premier, dit-on, est instable, alors que la seconde a pour elle la force de la vérité. C'est vrai en partie: nos sentiments, même les meilleurs, sont à la merci de beaucoup de choses, tandis que les croyances, quand elles sont fortement établies, peuvent servir de garde-fous pour éviter les écarts ou de guides pour ramener dans le droit chemin, précisément parce qu'elles sont un objet qui accroche et qui fixe. Seulement, il s'agit ici de croyances qui ont

leur base précisément dans le sentiment. Elles donnent cet objectivisme bien plus à la conscience que l'on a de son sentiment qu'au sentiment lui-même. C'est pourquoi du reste, s'il est très vrai que les transformations de sentiment, par exemple la perte de la piété, ébranlent les croyances, il ne l'est pas moins qu'il peut y avoir une crise de la croyance indépendamment de toute crise de piété. Car c'est alors en tant que formule intellectuelle qu'elle est attaquée, non en tant qu'expression de la piété. C'est pourquoi aussi très souvent la piété protège la croyance, lorsque c'est au sentiment que l'on s'accroche, bien plus qu'à la vérité objective²³).

Ce que la foi donne à la piété, c'est donc une précision de forme qui en assure la continuité²⁴). Elle est, si l'on peut dire, l'organisme qui donne à l'être vivant, avec son individualité, sa force de résistance, sa cohésion et son unité, de la même façon que l'organisation des cellules dans un être vivant lui donne, non pas sa vitalité, mais la permanence de celle-ci dans une forme déterminée. Elle est, pour poursuivre cette comparaison, le système nerveux par lequel l'âme pieuse pense sa vie, sent ses rapports avec l'extérieur, c'est-à-dire les autres idées, juge de ce qui lui vient du dehors, préside au travail d'assimilation et de rejet, pendant que par-dessous, un système sympathique, l'activité affective, dont le travail est inconscient, nourrit toute la piété par les aliments ainsi reçus, y puise la force dont elle a besoin et imprègne de cette force tous ses membres, c'est-à-dire ses actes, y compris celui de croire.

23) C'est pour cela du reste que l'objet de la foi dans la piété est très différent de ce qu'il est dans la simple religion. Le caractère « sacré », c'est-à-dire « interdit », apparaît beaucoup moins accentué, s'il n'est pas entièrement supprimé, parce que l'âme est désormais tout entière tournée vers son objet et se sent pour ainsi dire chez elle quand elle est en rapport avec lui. « Au moment de la plus grande ferveur, le *deus absconditus* est oublié et le fidèle ne reconnaît pratiquement que le *deus revelatus* » (HAUTER, dans *Rev. Hist. Phil. rel.*, mars 1926, p. 142-144). C'est ce qui fait que la piété apparaît souvent comme une initiation plus étroite ou comme une libération de l'âme, idée qui se retrouve dans presque toutes les religions pieuses, l'orphisme par exemple, le christianisme évangelique encore plus.

24) « Aucune tendance psychique ne flotte dans le vide, mais ce sont des données extérieures et concrètes qui les fixent et qui, en les fixant, leur donnent leur véritable nature. » *Ibid.*, p. 151.

De plus, non seulement il y a là une individualisation, il y a aussi par le fait même une caractérisation de l'individu : l'âme pieuse se trouve différente de celles qui ne le sont pas. De même que les habitudes professionnelles donnent à chacun une allure particulière, les croyances dogmatiques déterminent la façon d'être religieux en donnant à la conscience une précision de forme qu'une foi sans dogme ne pourrait avoir. C'est du reste pour cela que le croyant s'attache fortement à ce qu'il croit, persuadé que sa vie religieuse en est l'effet, à peu près comme l'on s'imagine que nos raisonnements affectifs sont cause de nos affections, alors que le soutien intellectuel qu'ils leur apportent ne font qu'en préciser la forme et donc développer la conscience que l'on en a.

Par là nous arrivons à nous rendre compte de la place de la piété dans la vie intellectuelle : elle est l'axe de sa structure mentale et elle constitue pour la conscience, non pas sans doute un instrument de découverte ou de connaissance, mais un moyen d'invention. Une âme croyante n'est pas une âme qui sait, bien que la foi se présente le plus souvent comme une forme de connaissance : c'est une âme qui pense, plus exactement qui crée une forme particulière de pensée. Car si la pensée est, non seulement une connaissance de ce qui est, mais une production d'idées, lesquelles, par opposition aux idées claires, traductions en termes conceptuels de la réalité matérielle, ajoutent une nouvelle manière d'être proprement spirituelle, la foi apparaît comme une sorte de projection de spiritualité qui colore les choses et les êtres, le monde et la vie, et qui en les colorant leur donne un nouveau caractère, un nouveau style, de même que l'adjonction de certaines lignes ajoute à une construction tel ou tel cachet, et, de simple maison, en fait une oeuvre d'art. Lui demander quelle en est la base scientifique serait faire comme le Béotien qui méprise le Parthénon à cause de son inutilité.

Seulement cette beauté n'est pas une beauté plastique. C'est une beauté qui apprend à voir plutôt qu'une beauté que l'on voit. Beauté de l'enfantement perpétuel de l'esprit, tel que l'a vu saint Paul ; beauté des oiseaux du ciel ou de l'herbe des champs entourés de la bonté divine, comme dans l'Evangile ; beauté de notre frère le soleil ou de nos frères les oiseaux, telle

que la concevait un François d'Assise. Ou encore beauté des âmes arrachées à l'empire du démon, comme chez saint Augustin; beauté d'un monde dialectiquement organisé autour de l'idée de Dieu, tel que le voyait saint Thomas; beauté de l'âme imitatrice de Jésus-Christ ou remplie de sa vie intérieure et de son esprit, suivant les expressions de l'*Imitation* et de M. Olier, tout cela en somme, c'est encore une certaine forme de beauté, celle que saisit un esprit qui transfigure toutes choses et les remplit d'idéal ou, si l'on préfère, d'idéalité.

Ce qu'il y a de vrai dans ce genre de beauté, encore une fois, ce n'est pas qu'elle est une reproduction des réalités à connaître, mais précisément une production réelle de cette idéalité s'ajoutant à ces réalités, vraie non pas de la vérité de ce qui existe, mais de celle des Idées que l'on peut faire exister. C'est du reste ce qu'il nous reste à examiner.

Mais remarquons dès maintenant qu'il arrive que ces croyances ou ces formes de pensée, non seulement individualisent la piété, mais encore la limitent, tout comme l'oeuvre d'un sculpteur, en fixant de la beauté dans un morceau de marbre le rend à jamais incapable d'exprimer autre chose. Une âme croyante, si sincère soit-elle, n'est qu'une forme spéciale et déterminée d'idéalité. Une fois qu'elle est fixée dans sa croyance, elle devient incapable d'en sortir, de même qu'un adulte ne peut supprimer l'empreinte laissée en lui par son éducation antérieure. *Sint ut sunt aut non sint*. C'est le destin de toutes les oeuvres humaines, de celle de la foi comme des autres.

C'est pourquoi un saint Paul ne pourrait comprendre le Parthénon, ni un ascète les oeuvres profanes, ni en général une âme pieuse les beautés humaines autres que celles de la piété. Qui plus est, il arrive que la foi arrête tout progrès au delà de cette forme, même dans un sens religieux. Un croyant finit par devenir, non seulement incapable de ne plus être croyant, mais incapable de croire autrement qu'il ne croit. Les symboles dont il se sert sont tellement des réalités qu'aucun autre symbole n'est possible. C'est alors que ce qu'il y a dans la foi de vie, d'actualité, de force, s'arrête, se fige et meurt en celui qui croit, parce qu'elle s'est pétrifiée dans une individualité, deve-

nue incapable de sortir d'elle-même pour devenir autre qu'elle n'est.

Aussi peut-on penser que la foi en tant que telle est indépendante des formes qu'elle revêt, exactement comme la vie est indépendante des êtres vivants et que, si elle choque quand on la trouve ainsi fixée dans une forme dont on ne veut plus, il peut cependant y avoir d'autres formes dans lesquelles elle pourrait revivre, de même que le style d'une époque, s'il se trouve le même dans toutes les oeuvres de cette époque, n'est pas pour cela une limite définitive à toute production artistique.

Qu'il y ait donc, sous cette poussée créatrice qu'est la piété, non pas en tant que catholique, mais en tant que religieuse, d'autres manières de croire possibles dans l'avenir, rien ne peut s'y opposer, justement parce que l'objet en est un instrument plutôt qu'un but dernier. Il suffira qu'on ait la même unité de direction, la même absence de repliement sur moi, la même vitalité dans sa formation, pour que, suivant d'autres thèmes présentés par d'autres sociétés, se forment d'autres croyances, soutenant et produisant, elles aussi, une nouvelle idéalité dans la matérialité toujours inerte. Ces croyances-là, à leur tour, seront des créatrices d'individualités : elles aussi auront besoin de doctrine, voire même d'orthodoxie. Pourtant ce n'est pas par elles que vaut la foi, c'est au contraire la foi, en tant que telle, la foi vide et nue, qui peut les faire valoir. Seulement il faut séparer²⁵⁾ son destin de celui des formes qu'elle crée.

III

Allons encore plus au fond des choses. Il ne suffit pas en effet, de constater l'existence des formes idéelles que prend l'objet de la piété aux yeux de la conscience. Il faut en étudier

²⁵⁾ Il faut le séparer d'autant plus que ces formes risquent de s'appliquer non seulement à l'objet de la piété, mais à la piété elle-même et d'introduire en elle ce que les idées générales, comme l'a montré M. PRADINES (*Critique des conditions de l'action*), introduisent dans la morale, quand on prétend les prendre comme son fondement : elles ne donnent plus des motifs d'action, mais des déterminations de l'action, ce qui équivaut, puisque l'action est essentiellement libre, à la supprimer.

les conditions, en faire l'analyse interne pour trouver ce par quoi elles sont capables de résister et de durer, un peu comme on fait l'examen d'une étoffe pour voir si elle est ou non de bonne qualité, si on peut s'en servir avec profit ou la rejeter comme une marchandise sans valeur. En un mot, qu'est-ce qu'il y a dans les idées de piété, en tant qu'Idées, qui les rende capables d'être des Idées, au sens fort du mot, et non de simples fantaisies illusoires, bienfaisantes ou non?

Remarquons d'abord que l'épreuve à laquelle elles sont soumises est d'ordre religieux. Il ne peut être question, même et surtout du point de vue philosophique qui est le nôtre, de faire une critique rationnelle de telles conceptions. Ce serait les prendre pour des théories métaphysiques, ayant pour but de répondre à des problèmes théoriques, ce qu'elles ne sont pas. Elles sont des instruments de vie religieuse: il faut qu'elles soient capables d'assurer le maintien et le développement de cette vie et nous avons à chercher à quelles conditions. Il y a donc lieu, une fois de plus, de redire que se demander à quoi elles correspondent ontologiquement serait transporter des conceptions religieuses sur un terrain scientifique et donc abuser d'elles. Mais d'autre part rechercher les conditions de leur utilisation religieuse n'est pas du tout prendre une position analogue au pragmatisme, puisqu'il ne s'agit pas plus de conclure de leur valeur religieuse à leur valeur ontologique que de conclure de celle-ci à celle-là. Il s'agit d'examiner ce qu'est la position religieuse et non de prendre la position religieuse pour un succédané ou une fonction de la position scientifique.

1. D'abord nous avons vu que l'objet religieux présente aux yeux de la conscience une objectivité nettement et clairement affirmée. Or, il n'en serait pas ainsi si l'intelligence se heurtait en lui à des impossibilités rationnelles. L'objet religieux doit être objet de pensée et donc doit pouvoir rentrer dans les catégories ordinaires de l'intelligence ou de la raison: Dieu est cause et fin du monde; il est un être distinct et personnel; la Révélation est un fait d'histoire ainsi que la Rédemption, la Grâce est une vie, etc. Ainsi les questions que se pose l'esprit humain et auxquelles la science proprement dite n'apporte pas de réponse,

se trouvent résolues: origine du monde, destinée de l'homme, guérison du mal, etc., de sorte que l'obscurité relative à ces questions, en tant qu'elle est un obstacle au développement de la conscience, est dissipée.

Il en a été du reste de même à toutes les époques: lorsque l'homme ne voyait le monde que sous l'aspect d'une société, il a posé des dieux comme personnalités dirigeantes ou comme initiatrices de privilèges; lorsqu'il l'a compris comme un univers défini par des concepts, il a intégré dans ses représentations une théologie métaphysique lui expliquant l'origine et le but de sa vie religieuse. Par conséquent cette adaptation des Idées-objet religieux est toute relative aux formes spéciales de l'esprit et varie avec elles.

Mais en même temps ces formes doivent être dépassées, précisément pour que les questions posées par la réflexion soient résolues. Car l'esprit de l'homme est ainsi fait que ses raisonnements tombent toujours dans la série infinie: soit pour connaître l'origine du monde, soit pour saisir la nature des choses, soit pour comprendre sa destinée, il en arrive à remonter d'une cause à une autre, à chercher sans les trouver jamais les limites de l'espace et du temps, à passer d'une idée à l'Idée de cette idée, à rechercher les motifs des motifs. Ceci encore est une difficulté au mouvement religieux qui ne s'élance vraiment que si l'esprit sait où il va. Pour ce dernier ἀνάγκη στήναι si l'on veut que la vie continue. Voilà pourquoi les Idées religieuses échappent aux mêmes catégories, tellement que l'on peut dire qu'en un sens elles doivent en être la contre-partie: intemporelles, inspatiales, incausales, etc.: Dieu est un être sans cause, en dehors de l'espace et du temps; la Révélation ne peut vraiment bien être saisie par les seules méthodes historiques, la Grâce est inconsciente, et ainsi de suite, de même que les dieux de jadis étaient des hommes immortels, et les dogmes des vérités dont le contenu était indémontrable.

De là ce double fait. D'une part il doit y avoir en elles du « *mysteriosum* », pour que l'objet ne soit pas entièrement rationnalisable, sans quoi il cesserait par le fait même d'être religieux, en donnant à l'homme le sentiment d'en être le maître, alors que la conscience doit toujours se savoir au-dessous de lui

pour que le mouvement se maintienne vers lui. De là un premier écueil, ou plutôt l'un des chemins de traverse par lesquels la piété peut s'écarter de la voie droite en se perdant dans les maquis de la rationalité, où elle ne trouve plus à se nourrir. Ce fut le cas de la scolastique dans laquelle la théologie, pour être davantage une logique, a cessé d'être une religion. C'est le cas de toute théologie qui, pour mieux être une philosophie, finirait par n'être plus que cela. Ce le serait encore de tout mysticisme qui chercherait dans ses convictions mystiques la réponse à des problèmes philosophiques. Dès que la piété prend l'une ou l'autre de ces directions, elle se transforme en autre chose qu'elle-même et s'évanouit comme une fumée dans un brouillard.

Mais d'autre part ce « *mysteriosum* » ne doit jamais être impensable, ce qu'il serait si l'on trouvait en lui une contradiction formelle ou un irrationnel absolu, quelque chose comme le $\sqrt{-2}$ des mathématiciens. Or, puisque ce qu'il y a de rationalité dans les Idées religieuses est essentiellement relatif à l'état de la Raison, leur irrationalité finit toujours par apparaître : les dieux mythologiques ont rendu la vie impossible aux démons qui les avaient précédés ; la sagesse d'un Platon, d'un Aristote et de tant d'autres a montré la vanité des dieux de pierre ou de bois ; le Père céleste a supplanté le Yahvé du Sinaï, déjà fortement ébranlé par le Dieu des Prophètes ; le kantisme a fait s'écrouler les démonstrations de l'existence de Dieu ; et le progrès des idées morales n'est pas sans rendre inconcevable la conception d'un Dieu faisant mourir son Fils pour pardonner à son meurtrier — l'homme, — auquel il n'avait pu pardonner une simple désobéissance, comme du reste la disproportion des conséquences de la faute d'un seul pesant sur toute l'humanité ou des châtements éternels pour punir l'égarement, même passager, de la faiblesse humaine. Lorsque cette irrationalité apparaît ainsi, la croyance se transforme en mythe, et celui-ci devient un obstacle après avoir été un stimulant. On peut sans doute se réfugier dans un fidéisme quelconque, pragmatiste ou non, parler du sens essentiellement pratique des dogmes ou essayer de les sauver par leur valeur morale. Mais là encore il y a un écueil pour la piété : son objet se dissout en devenant objet de sentiment ou d'action et risque d'être plus ou moins vite rem-

placé, en tant qu'objet, par ce sentiment ou cette action, si bien qu'on en revient à un psychologisme qui réduit la piété à n'être plus qu'une activité à vide. C'est du reste pour cela que les Eglises ont toujours protesté contre les tentatives de ce genre, non moins énergiquement que les âmes pieuses l'ont fait contre la trop grande rationalisation de la piété.

Il apparaît donc que les Idées religieuses sont des constructions intellectuelles, destinées à boucher, si l'on peut dire, le trou laissé par les conceptions ordinaires et capables de s'y adapter, mais devant les dépasser. Leur valeur représentative est essentiellement relative et caduque, mais il y a en elles une valeur proprement religieuse, ce par quoi elles soutiennent et dirigent la conscience. Cela se fait par leur objectité — comme dirait Schopenhauer — c'est-à-dire par la position en elles d'un non-moi qui transcende le moi et s'impose à lui. Ce non-moi n'apparaît comme Etre que dans la mesure où il est un Autre et où cet Autre est irréductible à ce qu'on est.

Or, cette objectité possède un caractère commun à tous les objets religieux : ces Idées apparaissent à l'homme comme enseignées d'autorité soit par des oracles, soit par des prophètes, soit par des Eglises et toujours en dernière analyse par Dieu lui-même, en un mot comme révélées. « Tout savoir sur Dieu est un savoir par Dieu. » C'est ce qu'il nous faut comprendre maintenant.

2. Qu'est-ce d'abord qui constitue l'essentiel de l'idée de Révélation, en tant que notion religieuse ? C'est précisément que les idées révélées conduisent à Dieu. Le fait qu'elles en viennent — ou, si l'on veut, qu'elles sont censées en venir, — n'est pas précisément ce par quoi elles sont excitatrices de religion ; ou plus exactement, on reconnaît qu'elles viennent de Dieu par ceci qu'elles y conduisent²⁶). L'objet religieux, on l'a fort bien

²⁶) Schleiermacher déjà avait posé la religion comme la révélation de l'infini dans le fini. Mais il semble nécessaire d'ajouter que s'il y a révélation, ce n'est pas tant parce qu'on arrive à connaître l'infini (toute connaissance de l'infini est du reste inconcevable, puisque qui dit connaissance dit définition), mais parce que la religion fait sortir l'homme de l'ordre humain essentiellement fini pour le faire entrer dans l'infini du reste, ou, tout au moins, le diriger vers lui.

montré, c'est « le saint », c'est-à-dire ce devant quoi l'âme est placée dans un rapport spécial, qu'elle ne pourrait avoir avec aucun autre objet. Il n'y a de Dieu pour l'âme que si elle peut sortir des cadres naturels de la vie, si elle se délivre des conditions habituelles de son être pour pénétrer dans un autre mode d'être. Ainsi les formes de la pensée religieuse, au lieu d'être subjectives, sont essentiellement objectives: ce n'est pas le sujet qui les présente à l'objet pour les y encadrer, c'est l'objet qui les présente au sujet pour qu'il s'y encadre lui-même.

C'est pourquoi toute révélation, nous l'avons vu, est en fonction des connaissances du milieu et du moment²⁷). Lorsque celles-ci se bornent à la possession d'images plus ou moins fragmentaires sur la nature physique, c'est parmi les éclairs et le tonnerre que Yahvé parle à son peuple. Lorsque les préoccupations morales ou civiques sont devenues l'aliment de la pensée et de la vie spirituelle, il emprunte la voie des prédicateurs et des prophètes. Lorsque la conscience humaine s'est assez approfondie pour rechercher une religion en esprit et en vérité, nous avons l'Evangile et le Sermon sur la Montagne. Dès que se présente la « *fides quaerens intellectum* », c'est la tradition ou la Bible qui devient le canal de la Révélation. Ainsi toujours, à la connaissance scientifique s'oppose une connaissance non scientifique, par vision, par prédication, par lecture, par dogme: et toujours la forme est à peu près la même: « On vous a dit... mais moi je vous dis. »

La révélation n'est donc pas une connaissance à proprement parler: elle est une surconnaissance ou même, pourrait-on dire, une anticonnaissance, puisqu'il y a opposition très nette entre elle et tout autre mode de connaître. Elle est par suite la forme fondamentale de la pensée religieuse, irréductible à toute forme

27) Y compris les connaissances religieuses déjà acquises. « Ce que le mystique trouve devant lui est... une humanité qui a été préparée à l'entendre par d'autres mystiques, invisibles et présents dans la religion qui s'enseigne. De cette religion, son mysticisme est d'ailleurs imprégné, puisqu'il a commencé par elle. Sa théologie sera généralement conforme à celle des théologiens. Son intelligence et son imagination utiliseront, pour exprimer en mots ce qu'il éprouve et en images matérielles ce qu'il voit spirituellement, l'enseignement des théologiens ». BERGSON, *Deux sources*, p. 255.

rationnelle, et c'est pour cela que son objet se dissout dès lors qu'on veut essayer de le démontrer. Mieux encore, elle libère la pensée de ses catégories habituelles, dans lesquelles elle est comme emprisonnée. Elle agit sur elle un peu comme celui qui, portant à un prisonnier de quoi lire et écrire, lui ferait oublier sa prison matérielle en lui permettant un essor spirituel que ni les chaînes ni les murs ne pourront arrêter. De même par la foi, l'âme se trouve dans un nouveau monde de spiritualité, monde qu'elle se représente comme elle le peut.

La Révélation, c'est donc la pensée de ce qui est en dehors de la pensée, le savoir de ce qui est en dehors de la science, pensée et savoir dont toute la consistance réside en ce qu'elles sont commandées uniquement par leur objet, c'est-à-dire en ce que cet objet est totalement et absolument objet, sans que rien dans le sujet n'ait préparé ni désiré ni sa présentation ni son acceptation. C'est du reste, nous l'avons vu, à partir du moment où il se mettrait sous la dépendance du sujet qu'il s'évanouirait.

Nous pouvons ainsi définir la surnaturalité de la Révélation par une essentielle et totale altérité de l'objet par rapport à la conscience, puisque celle-ci trouve en lui quelque chose d'irréductible à elle-même, ce par quoi elle est toujours poussée à se dépasser, bien plus, à se renoncer, tant qu'elle se dirige vers lui. Si maintenant il faut indiquer ce qui constitue l'élément transcendantal de la conscience religieuse, nous devons donc le chercher dans une intentionalité de dénégation d'elle-même s'ouvrant vers un être absolument autre que le sien, pour qu'elle le substitue au sien. L'on arrive ainsi à cette conclusion que le principe de la vie religieuse, c'est la faculté qu'a la conscience transcendente de se transcender, mais en se reniant. C'est sans doute, pour parler encore comme Bergson, l'« élan vital » qui est au principe de l'énergie spirituelle par laquelle l'homme n'est pas seulement fait de chair et d'os, mais d'esprit et de conscience; seulement dans cet élan vital l'homme perd sa vie pour retrouver une autre vie. Nous ne sommes plus placés dans le monde comme un soleil autour duquel nous essayons de tout faire tourner pour attirer vers nous; nous nous plaçons comme l'un des mondes tournant autour de l'Être et n'existant que dans la mesure où il va vers lui, renversant pour ainsi dire notre vie pour

nous reculer de nous-mêmes et monter vers ce qui nous donnera un autre mouvement et une autre vie.

3. Aussi bien la notion de révélation est-elle corrélatrice de la réalité d'une Eglise, sous une forme ou sous une autre.

Une Idée en effet ne peut être excitatrice de religion que si le sujet se sent dominé par elle et si par conséquent il est mis dans une attitude intégralement détournée de lui et tournée vers autre chose que lui. Il est donc naturel qu'il y rencontre les autres mieux que s'il s'était enfermé en lui et d'autre part il a besoin de les trouver pour se maintenir dans cette attitude.

D'abord en effet, il n'y a vraiment spiritualité de la vie que dans la mesure où une conscience tend vers autre chose qu'elle-même. Or rien n'est mieux cet « autre chose » que l'être des autres consciences. On a dit et redit que l'homme était essentiellement seul. Cela n'est vrai que du point de vue purement intellectualiste, lorsque la réflexion en arrive à identifier la conscience psychologique de soi avec la conscience transcendente de la vie ou, si l'on préfère, à réduire la conscience-sujet à n'être qu'une conscience-objet : à force alors de penser à soi, on devient incapable de comprendre les autres et par suite d'être soi-même compris. On n'est seul dans la vie que si on s'isole ; on ne l'est jamais quand on s'oublie. De cela les âmes vraiment et profondément religieuses sont la preuve irréfutable : ne vivant plus pour elles, elles savent vivre dans les autres. Nous reviendrons du reste plus loin sur ce point.

Mais d'autre part, c'est dans la communauté des croyants, plus exactement dans la réalisation effective de cette communauté autour des Idées religieuses que se trouve le garde-fou nécessaire contre les divagations de la fantaisie, religieuse ou non, de sorte que, si ce sont les Idées qui créent la communauté, c'est aussi la communauté qui donne aux Idées leur signification et leur portée religieuse.

On a pu remarquer en effet ²⁸⁾ que le mysticisme ne demeurerait vraiment sain que dans la mesure où il était orthodoxe, c'est-

²⁸⁾ Cf. DELACROIX, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*.

à-dire pratiquement, en union avec la communauté. Car dès lors qu'une pensée nouvelle est émise ici ou là par telle ou telle individualité qui aura su se déprendre de la routine ambiante pour créer une nouvelle activité spirituelle, sous peine de tomber dans le vide en ne répondant nullement aux aspirations de son milieu, elle cherchera l'adhésion de masses plus ou moins grandes et d'esprits plus ou moins nombreux. Or, pour rester en communion et pour maintenir une base d'entente avec les autres, elle doit se défier de tout ce qui ne serait en réalité que conception personnelle pour arriver au maximum d'altérité ou d'objectivité et trouver ainsi ce par quoi sa conscience n'est plus un état psychique particulier, mais une forme transcendente de la Conscience religieuse. Et cela, elle le trouve dans sa communion avec les autres consciences.

Une Eglise est donc d'abord le moyen d'assurer cette objectivité de la foi et cette transcendance de la conscience. Il y a plus en elle qu'une somme de fantaisies ou d'opinions individuelles, mais une conscience commune, puisqu'il y a direction en un même sens; et c'est cela qui unit les hommes, parce que c'est par cela que les hommes trouvent ce qu'ils ont en eux de proprement humain. En ce sens l'on peut dire que c'est par l'Eglise qu'il y a révélation, puisque par elle les croyances deviennent vraiment objet religieux.

Mais cette Eglise elle-même risque d'être un dissolvant de ce dont elle a été le principe, à partir du moment où « la lettre » se substitue à « l'esprit ». Il arrive en effet que la Révélation se transforme en « vérités révélées » ou en dogmes, à mesure qu'elle descend dans le cadre des catégories ordinaires de la pensée et que l'objet de piété se change en objet de théologie. En même temps l'Eglise-éducatrice de religion se transforme en Eglise autoritaire, dont la conscience collective devient objet au lieu d'être sujet, tout à fait de la même façon que la piété risque de se prendre elle-même pour objet lorsqu'elle veut se définir, et se condamne alors à n'être plus de la piété. Nouvel écueil et non le moindre. Toute la religiosité de l'objet disparaît alors²⁹⁾, puisqu'on le réduit aux conditions ordinaires de la

29) « Quand une religion devient orthodoxie, elle perd à tout jamais son intériorité », W. JAMES, p. 290.

connaissance humaine et puisque surtout on en fait un moyen en vue de l'Eglise, au lieu qu'il soit le but dernier de cette Eglise. On le « définit » ; on essaie de le « démontrer » ; on en fait « l'apologétique » : autant de tentatives vaines et condamnées d'avance : elles prétendent employer une méthode qui est essentiellement le contraire et la négation de cela même qu'on essaie de conserver. De même que la tiédeur se rabaisse à n'être plus qu'un fait psychologique dont les idées religieuses sont les épiphénomènes et qui est plus mortel à la piété que l'indifférence ou l'incrédulité, de même cet autoritarisme ecclésiastique réduit la religion au fait social, dont les dogmes ne sont eux aussi que des épiphénomènes, non moins mortels à la religion. C'est contre ces deux déviations, mais contre elles seulement que le psychologisme et le sociologisme ont raison. Seulement dans le second cas, l'illusion est plus difficile à dénoncer ou à découvrir que dans le premier, parce qu'il s'agit d'un phénomène social.

Ainsi il apparaît que l'Eglise n'est facteur de religion que dans la mesure où elle n'en est pas l'objet. Autrement elle ruine ce pour quoi elle prétend exister, en le déterminant et en l'enfermant dans la définition qu'elle en donne. Justement parce qu'il est dans l'essence de la révélation d'être un « autre chose » que la connaissance naturelle et que cette altérité consiste moins dans ce qu'elle apprend à connaître que dans la façon de le comprendre, il ne peut y avoir révélation que s'il y a changement, « enfantement perpétuel », comme dirait saint Paul, et les Idées religieuses ne sont religieuses que dans la mesure où elles ne sont pas des conceptions définies.

Nous en arrivons ainsi à ce qui est peut-être le pire dissolvant de la piété et celui qui résume les autres : la théologie, non seulement la théologie rationaliste, comme le fut la scolastique, mais toute théologie dogmatique, soit positive, soit philosophique, dès lors qu'elle essaie de ramener la connaissance de l'objet religieux à d'autres formes que celle de la connaissance religieuse. Au reste n'aboutit-elle pas souvent à des conclusions négatives et n'arrive-t-il pas parfois que les plus négateurs en religion ont commencé par être de purs théologiens ?

Non seulement donc tout savoir sur Dieu est un savoir par Dieu, mais tout savoir qui n'est pas uniquement et directe-

ment par Dieu ne peut être sur Dieu et aboutit à le nier. Seulement par Dieu, il faut entendre ici l'objet religieux en général, quelles que soient les Idées par lesquelles il apparaît à la conscience. Celle-ci en effet, pendant qu'elle est en quête de son objet, pose devant elle, en forme intellectuelle, des Idées construites avec les matériaux dont elle dispose. Mais ces Idées doivent être excitatives de religion plutôt qu'indicatives de connaissances. Ce ne sont en somme que des essais toujours provisoires d'approximations vers l'altérité infinie de l'Être, donnant à l'esprit une direction précise et non un terme défini, pour que la conscience y trouve et y conserve un élan perpétuellement renouvelable.

II. - L'ESPÉRANCE

Un autre élément de la ferveur est la vertu d'espérance, c'est-à-dire non seulement l'état de certitude heureuse et confiante ³⁰⁾ sur un bien à venir, mais l'assurance avec laquelle l'âme pieuse pratique sa piété et la fermeté qu'elle y trouve pour sa volonté. La foi concerne le côté intellectuel de la vie de piété, plus exactement les représentations qui s'y ajoutent : l'espérance se rapporte au côté actif et moral et à la façon de vouloir, dans ce que l'on fait, ce pour quoi on le fait.

Théologiquement, l'espérance est la « vertu par laquelle nous attendons de Dieu avec une ferme confiance sa grâce en ce monde et son Paradis dans l'autre », c'est-à-dire en somme la réalisation de ce à quoi la piété s'est attachée, ce que l'on désigne en langage chrétien par l'idée du salut. C'est le second aspect sous lequel nous devons considérer l'objet de la piété.

I

Il faut d'abord remarquer en quoi consiste psychologiquement cette confiance : ce n'est pas parce qu'on veut qu'on est sûr d'obtenir : au contraire, l'âme sait et croit de toutes ses forces que par elle-même sa volonté n'arriverait à rien : ce qu'elle obtiendra, elle ne le devra absolument pas à elle-même. Ce n'est pas du tout le cas de celui qui entreprend une tâche difficile, et, sachant qu'elle dépend de sa ténacité, compte la mener à bien, ou même de celui qui, dans une entreprise, a conscience des difficultés à résoudre, des entraves qui peuvent lui venir des circonstances extérieures ou de ses propres déficiences et, soit par optimisme de tempérament, soit pour toute autre cause, espère quand même réussir. Ici tout ce qu'on a en soi est contraire au succès

³⁰⁾ Cette confiance n'est pas nécessairement sentie ; il faut qu'il y ait un état bien résolu de la volonté « entièrement dévouée à Dieu » (*Pr. pr.*, II, 137), et cette résolution doit être basée, non pas sur la confiance en sa propre volonté, mais sur la confiance en l'appui tout-puissant de Dieu et de la grâce. Cf. TANQUEREY, p. 748.

et cependant on est sûr de l'obtenir, parce que c'est Dieu qui le donne³¹⁾.

Il est facile de se rendre compte que cette espérance, basée uniquement sur la bonté de Dieu et les mérites de Jésus-Christ, ne peut se justifier rationnellement, même étant admis que l'âme croit fermement en ces deux raisons d'espérer. Car ou bien Dieu donne sa grâce et ses récompenses, sans égard aux qualités morales de l'homme, et c'est alors la prédestination, qui est autant un motif de désespoir que d'espérance. Ou bien la grâce de Dieu dépend de la correspondance de l'homme et alors ce serait en dernière analyse l'action humaine qui en serait le principe: je serai sauvé parce que je le mériterai. Admettons même l'insuffisance de ce mérite: du moment où il entre en ligne de compte, ce n'est plus qu'une espérance fondée sur des motifs humains et non l'espérance, vertu infuse, telle qu'elle est comprise par la théologie.

Mais il ne s'agit pas ici de logique. Nous sommes devant un état affectif consistant en un désir qui se sent impuissant à se réaliser lui-même, avec la certitude qu'il le sera cependant, si bien qu'il se tourne tout entier en volonté³²⁾, mais en une volonté appuyée sur autre chose que sur elle. Ainsi il ne devient jamais une confiance en lui-même, tout en subsistant comme désir et en soutenant la volonté de le réaliser. C'est pour

31) « S'il est vrai que de nous-mêmes nous ne pouvons rien... le moyen le plus puissant pour nous attirer les grâces du Ciel, c'est de nous armer d'une généreuse confiance en Dieu » (SCUPOLI, ch. 3).

32) C'est pourquoi cette confiance doit exclure toute inquiétude pour les afflictions que l'on peut éprouver. « *Numquam debes propter adversa tam dejecte contristari, sed magis gaudere et gratias agere.* » *Im.*, III, 30, 6. *Dum sponte se illi (cruci) subjicit, omne opus tribulationis in fiduciam divinae consolationis convertitur.* *Ibid.*, II, 12, 8. *Non est melius remedium quam patientia et abnegatio sui in voluntate Dei.* » *Ibid.* II, 9, 6. Cf. *Pr. pr.*, II, p. 243. Même pour les fautes que l'on commet il faut avoir l'humilité de les accepter. « Ce que vous verrez chez vous de misères, de faiblesses, de manquements, de lassitude, d'absence de bon vouloir, etc., vous le tournerez, non en crainte et en terreur, mais en humilité et en confiance. » TOURVILLE, p. 294-295. Cette confiance doit encore exclure tout empressement (« *Expedit interdum refrenatione uti, etiam in bonis studiis et desideriiis* ». *Imit.*, III, 11, 4), qui, outre l'agitation qui en est le résultat, implique de la confiance en soi et en ses propres initiatives plus grande qu'en Dieu. « L'empressement substitue l'initiative humaine à celle de Dieu. » *Pr. pr.*, II, p. 224.

cela que l'on présente cette volonté comme un moyen certain de progresser dans la vie spirituelle³³).

Car il faut que ce désir subsiste. Le renoncement à toute espérance de salut, pourvu que la gloire de Dieu soit assurée, fût-ce au prix de la damnation éternelle, ce qu'on a représenté comme un « pur amour » plus élevé en perfection, a été rejeté comme forme non authentique de la piété chrétienne. Là encore, ce n'est pas en vertu d'un raisonnement logique, puisque dans la circonstance il semblerait plus logique de magnifier ce désintéressement absolu que de le condamner; c'est en vertu d'un fait psychologique: si l'homme renonçait à recevoir, il détruirait en lui toute base affective et finirait par se mettre à l'égard des biens surnaturels dans un état de complète indifférence, fort préjudiciable à la piété et à la morale³⁴).

33) Cf. FABER, *Tout pour Jésus*, p. 271.

34) En effet cette indifférence peut aller jusqu'à ne plus se soucier du tout de soi et de ce qu'on fait pour ne plus s'attacher qu'à la gloire de Dieu; et comme Dieu n'a pas besoin de l'homme pour assurer sa gloire, on en arrive à une passivité complète et même à l'inconscience morale. Cf. MONTMORAND, p. 252-253. — Remarquons d'autre part que, si contre cette passivité intervient un certain objectivisme, c'est-à-dire l'attachement à un objet présenté de l'extérieur par le dogme ou par la raison, il en résulte alors une certaine discipline du sentiment, qui évite de tomber dans un sentimentalisme démoralisant. Mais ce qui évite ainsi toute déviation vers ce qu'on a si bien appelé l'« impérialisme mystique », ce n'est pas tant la souveraineté de la raison sur le sentiment que la nature de celui-ci: il se tourne vers un objet autre que lui, au lieu de se replier sur lui; la valeur-fin n'est pas changée en une valeur-moyen, il est inclinatif et non émotif. En un mot c'est un sentiment d'amour et non un amour du sentiment.

Peut-être même pourrait-on soutenir qu'un rationalisme orthodoxe, comme celui du dix-septième siècle, fut beaucoup plus la cause du naturalisme du dix-huitième que la piété d'un Fénelon, d'abord parce que la réaction antijanséniste avait nui à la piété en lui substituant une théorie plus facile de la vie surnaturelle, ensuite parce qu'en donnant comme règle à la religion une orthodoxie des idées, on mit la piété à être orthodoxe, plutôt qu'à développer un amour effectif de Dieu, enfin parce que Fénelon lui-même voulut lui aussi théologiser, si l'on peut dire, sa piété et en arriva à une assimilation théorique de la nature et de la surnature. Si le dix-huitième siècle, l'époque la plus raffinée en même temps que la plus irrégulière de notre histoire, a suivi de près le « grand siècle chrétien », c'est parce que celui-ci, siècle de rationalisme et de foi orthodoxe, avait discipliné les esprits plutôt que formé les coeurs. On a donc pris la foi pour de la piété; on a continué à croire en Dieu, mais on a cessé de l'aimer. Ensuite

La vertu d'espérance est donc un sentiment tel que l'on attribue à la piété, non seulement d'être vraie comme le veut la foi, non seulement d'aller à l'infini comme le demande la charité, mais encore d'être réellement et profondément efficace, bien que cette efficacité ne vienne en aucune manière de nous. Par suite on lui consacre toutes les affections et toutes les inclinations sans avoir le moindre doute sur la valeur de cette consécration, sans avoir non plus la moindre estime pour l'acte que l'on fait de s'y consacrer. De cette façon l'espérance est entièrement surnaturelle dans son objet sans cesser d'être humaine dans son principe. C'est du reste pour cela que, tout en étant surnaturelle, elle ne cesse pas d'être une vertu : là encore l'expérience a donné à l'Eglise et aux maîtres de la vie spirituelle d'être très profondément psychologues.

Le résultat de la vertu d'espérance est donc de mettre l'unité entre toutes les tendances et tous les désirs, de créer ou plutôt de former une volonté en lui donnant un objet assuré, de la même façon que la foi donne à l'intelligence un objet précis qui en fixe l'orientation et la forme. L'énergie du vouloir est ainsi réalisée par l'unité des volontés et l'âme se trouve, à l'égard de ce qu'elle veut, en pleine sécurité et en pleine paix. Ce résultat est d'autant plus solide qu'il est basé en fait et sur la certitude de son objet et sur l'affectivité du sujet. Seulement celle-ci n'a pas conscience d'elle-même : l'âme met son seul appui dans l'objet, de telle sorte que ce qui pourrait ébranler cette paix est attribué aux défauts personnels de ses sentiments.

Le rôle de l'ascétisme ici est de faire en quelque sorte ce que la théologie fait pour la foi : il est une discipline organisée et méthodique qui codifie l'activité, pendant que d'autre part la prière entretient le don de cette activité. Il y a donc une différence énorme entre cet ascétisme et une culture morale proprement dite, puisque l'assurance qui en résulte est basée non sur le fait qu'on s'est entraîné ou exercé, mais sur ce pour quoi on l'a fait ³⁵⁾.

la foi est tombée, n'ayant plus rien dans les coeurs qui la soutienne. Ce ne sont donc pas les sentiments envers Dieu qui dépendent de l'idée qu'on a de lui, mais bien le contraire.

³⁵⁾ C'est pour cela que les auteurs spirituels ne cessent de mettre en garde contre toute agitation ou toute précipitation dans les efforts,

Cette confiance est dite surnaturelle parce qu'elle s'oppose à la confiance purement naturelle de l'homme énergique qui, non seulement sait ce qu'il veut, mais aussi sait qu'il le veut³⁶). Il n'y a alors qu'une volonté bien exercée, puisant sa force en elle-même, de telle sorte qu'un obstacle imprévu ou trop grand peut la trouver désemparée, tandis que la volonté surnaturelle ne l'est jamais, certaine qu'elle est que l'appui sur lequel elle compte ne lui manquera pas.

Si donc l'on considère le problème moral en tant qu'il se pose à chacun dans la vie comme celui de l'attitude pratique à prendre, nous nous rendons compte que la vertu d'espérance est une solution de ce problème, tout comme la foi en est une du problème intellectuel. Elle s'oppose d'une part au matérialisme moral qui ne tient compte pour agir que des intérêts du moment, comme l'épicurisme, d'autre part à la fierté plus ou moins orgueilleuse de l'homme qui suit sa conscience simplement parce que c'est

même aussi contre toute inquiétude sur les résultats. On doit faire ce que l'on peut, sans se demander si l'on y réussit, car, contrairement à ce qui se passe pour tout le reste, la bonne volonté et l'intention droite suffisent: Dieu ne demande pas le succès, mais l'effort.

³⁶) Cette opposition se remarque particulièrement à propos du problème pratique de la souffrance. On en connaît la solution chrétienne: la souffrance est une épreuve envoyée par Dieu, spécialement aux âmes qu'il préfère, pour leur assurer une plus grande perfection et leur donner un bonheur plus spirituel; il faut donc l'accepter et s'y soumettre avec pleine confiance en sa volonté, suivant l'exemple et les préceptes du Christ: il faut même l'aimer comme moyen de s'unir à lui.

Il semble évident aux âmes chrétiennes que nulle solution meilleure ne peut être présentée. Cependant on peut envisager la souffrance comme une des formes de la lutte pour la vie et une conséquence directe du travail inhérent à cette lutte, travail rendu parfois pénible à cause des difficultés qui s'y opposent. Elle serait donc, non pas un mal, mais le moyen d'en triompher. Nous ne la jugeons comme un mal qu'à cause de l'erreur dans laquelle tombe notre instinct de conservation, lorsqu'il préfère la jouissance de la vie à la vie elle-même.

Seulement cette conception ne peut être comprise et réalisée pratiquement que si la réflexion trouve son point d'appui en une volonté assez forte pour voir les choses en elles-mêmes et non par rapport à nos désirs; et ceci est plus difficile que d'accrocher un sentiment à une réalité extérieure. Pourtant de tels sentiments risquent bien plus de tomber dans l'erreur ou l'illusion que s'ils se basaient sur la réalité intime de la nature humaine: aucune existence n'est aussi certaine pour l'homme que la sienne propre.

sa conscience, à la façon des stoïciens ³⁷⁾. La piété est une volonté résolue, mais qui a besoin de se sentir un appui d'en haut, comme celle de Pascal.

Il est vrai que pratiquement ces conceptions de la vie morale peuvent se mêler à des degrés divers, avec plus encore de facilité que la science et la foi peuvent coexister dans un même esprit. Le dicton populaire: « Aide-toi, le ciel t'aidera », est une des formes de ce mélange, et on ne peut se dissimuler qu'il y a en lui un correctif de la tendance chrétienne. Car enfin n'est-il pas pour une large part la contradiction du conseil évangélique de s'en remettre à Dieu qui nourrit les oiseaux du ciel et fait pousser l'herbe des champs, au lieu de s'occuper de ce que l'on aura à manger ou de quoi l'on se vêtira?

Mais précisément dans ces compromis plus ou moins équilibrés une question ne peut pas ne pas se poser: dans le chassé-croisé qui se produit alors entre les diverses tendances et par lequel elles influent les unes sur les autres, est-ce le caractère

³⁷⁾ Il pourrait être intéressant de comparer ici la position morale de la vertu d'espérance à celles de l'épicurisme et du stoïcisme.

L'épicurisme s'attache au plaisir. Or il se trouve très vite dans la nécessité d'y renoncer, soit parce que le plaisir présent amène ensuite de la souffrance, soit parce qu'on se prive aujourd'hui pour obtenir un bien futur plus ou moins aléatoire. On en arrive finalement à l'« ataraxie », c'est-à-dire à l'indifférence. Le problème moral se résout ainsi par la suppression de l'action, donc de la morale.

Le stoïcisme au contraire pose un Bien idéal, une vertu à réaliser au dehors de la vie sensible, au besoin contre elle. Mais dans la pratique, comme la vie morale est attachée au monde sensible, il faut composer avec lui. On en arrive alors à une sorte de casuistique, d'accommodement de la vie pratique et des intentions idéales (Cf. les travaux de M. PRADINES).

C'est que l'un a posé son objet en l'homme lui-même, l'autre l'a mis tellement au-dessus que le contact est perdu. D'une part l'action est repliée sur elle; de l'autre elle se contredit.

Avec la vertu d'espérance au contraire, l'objet est posé en dehors, comme dans le stoïcisme, et il est le Bien de l'âme comme dans l'épicurisme, de telle sorte que la morale est à la fois sentimentale et objective.

C'est pour cela que la morale religieuse est plus efficace que toute morale théorique ou rationnelle, mais à la condition d'être d'abord une morale, c'est-à-dire fondée sur une volonté résolue. Autrement elles n'apporteraient qu'un désir de bonheur et une casuistique pratique, comme il arrive chaque fois que la piété n'est qu'une attitude extérieure dénuée de fondement solide dans la formation de la conscience. Cf. plus loin.

moral qui donne à la piété telle ou telle tonalité affective, ou inversement? Les âmes à la fois pieuses et énergiques, doivent-elles leur énergie à leur piété ou leur piété à leur énergie?

II

En fait la question est en ces termes assez mal posée. Car elle implique qu'il y aurait deux formations, l'une et l'autre achevées et réagissant l'une sur l'autre, ce qui n'est pas. Il n'y a pas action de la piété sur la conscience ou inversement, comme si la piété était une chose et la conscience une autre; mais il y a formation globale de l'une ou de l'autre, comme de deux individualités différentes. Ce qu'il faut se demander, c'est ce qu'il y a de caractère, de force et d'énergie, lorsqu'il y a piété et ce que la piété ne peut réussir à donner³⁸).

L'espérance a pour effet, avons-nous dit, de mettre une unité plus étroite dans les diverses tendances. C'est dire qu'elle aussi, tout comme la foi pour l'intelligence, crée un type particulier, d'autant plus accusé que cette unité sera plus accentuée.

Seulement s'il y a ainsi unité dans les tendances et les désirs, cette unité peut être plus ou moins large, suivant que sont plus nombreux les désirs orientés, et moins nombreux ceux qu'on aura supprimés. Nous avons vu que le renoncement était le fondement primordial de la piété et aussi que le désintéressement absolu lui était contraire. On entrevoit par suite qu'entre ces deux extrêmes exclusifs de la piété, une vie totalement pour soi et une vie totalement contre soi, il reste une marge importante laissant aux âmes la possibilité de pousser plus ou moins loin leur renoncement et leur activité. Ou bien l'on se considère soi-même et toutes choses comme du fumier, suivant l'expression de saint Paul, et l'on n'attend alors rien de soi ni d'elles, mais tout de Dieu; ou bien l'on tourne toutes choses et soi-même vers Dieu et l'on agit en conséquence; ou bien et le plus souvent,

38) De plus il nous faut prendre garde, répétons-le, à ne porter ici aucun jugement de valeur, ce qui fatalement nous entraînerait sur un terrain qui n'est pas le nôtre. Il nous faut donc examiner la morale de la piété, non pas en tant que bonne ou mauvaise, mais en tant que fait, pour voir en quoi elle consiste. C'est du reste ce qui nous amène à étudier son objet plutôt que son action.

on mêle ces deux formes de la piété dans des proportions qui peuvent varier à l'infini.

Ce sera par exemple le type de l'ascète, pour qui tout ce qui n'est pas piété est inutile ou dangereux et qui se sépare complètement de la vie ordinaire pour se consacrer à des façons de vivre, traitées, elles aussi, de folie par ceux qui vivent en dehors de la piété. Tel encore le type du moine ou du religieux, confinés dans des tâches médiocres, mais trouvant moyen de les transfigurer à leurs yeux par la valeur qu'ils leur attribuent. Tel le type de l'apôtre, qui subordonne son activité à l'idée dont il se fait le champion, persuadé qu'il n'y a de salut qu'en elle et ne reculant devant rien pour la réaliser ou la propager. Tous ont ainsi une forme de vie morale comme objet de leur conscience, et c'est cet objet qui donne précisément à cette conscience le caractère qu'elle présente.

Mais quelles que soient les nuances particulières à chacun de ces types, quelque chose leur est commun et constitue leur forme catholique, à savoir précisément le renoncement à toute activité propre en faveur d'une activité indiquée du dehors, plus précisément l'abandon de toute initiative pour se laisser diriger et façonner par l'idéal catholique. La défiance de soi n'est-elle pas perpétuellement conseillée, défiance de ses forces, défiance aussi et peut-être surtout de la certitude de la conscience, plus faille encore que peccable?

En cela du reste l'Eglise catholique se montre l'héritière, non seulement des religions, mais encore des morales anciennes, puisque ce qui a déterminé le fait moral, ce fut l'indication faite aux hommes par la collectivité des volontés communes et puisque le devoir, avant d'être un impératif catégorique, forme *a priori* de la raison pratique, a été un impératif social mis en chacun par la conscience de tous.

Seulement il est un point remarquable sur lequel on n'a pas assez porté l'attention, c'est que la morale par piété est très exactement la morale sans obligation que l'on a voulu présenter comme la meilleure³⁹). Non pas que cette suppression de toute

³⁹) On peut dire aussi qu'il s'agit, en opposition à la morale par « pression sociale », de la morale par « élan d'amour », suivant la très heureuse distinction apportée par BERGSON entre les « deux

règle impérative consiste à laisser l'âme pieuse entièrement libre de suivre ses fantaisies : de même que, s'il y a un sentiment très inférieur à la raison, il en est un qui la surpasse, de même, si une morale sans obligation peut être très inférieure, elle peut aussi être très supérieure, lorsque l'âme agit plus par amour que par devoir. Ce qu'elle fait, bien que cela lui soit conseillé du dehors, elle ne le fait pas parce qu'elle est commandée, mais parce qu'elle veut le faire et elle ne veut que cela. Là encore c'est l'intentionnalité qui est principe de son attitude, et elle l'est, non en tant qu'intentionnalité, mais en tant que celle-ci est fixée et déterminée par un objet ⁴⁰). C'est du reste pour cela que l'âme pieuse possède à la fois tant de force et tant de paix ⁴¹).

Il est donc incontestable que la morale de la piété donne à la conscience une structure profondément unifiée, une assurance complète, l'unité des vœux, tout cela parce qu'elle possède une individualité nettement marquée.

La question doit par conséquent se poser du point de vue de l'objet : il s'agit de savoir, non pas précisément ce qu'est la moralité de l'âme pieuse, mais plutôt ce qu'est la morale réalisée par la piété. Et pour cela, il faut savoir quelle est la nature morale de l'objet intentionnalisé.

Nous venons de remarquer que la morale à caractère de contrainte devient dans la piété une morale d'amour, un élan autonome et libre. Il en résulte une position toute différente de l'âme au sein du monde social ou physique.

sources » de la morale (cf. p. 98). « Il y a encore obligation, si l'on veut, mais l'obligation est la force d'une aspiration ou d'un élan, de l'élan même qui a abouti à l'espèce humaine, à la vie sociale, à un système d'habitudes plus ou moins assimilable à l'instinct » (*Ibid.*, page 52).

⁴⁰) Ce n'est pas « la force pure que nous rencontrons dans la religion, mais la force individuellement déterminée et avec une physionomie nettement définie. Un dieu n'exerce pas seulement sur nous sa puissance, il manifeste cette puissance dans une certaine direction qui est toujours la même. » HAUTER dans *Rev. Hist. Phil. rel.*, mai 1926, p. 259.

⁴¹) « Une autre volonté avait pris la place de la sienne, volonté toute divine, qui lui était cependant si propre et si naturelle qu'elle se trouvait infiniment plus libre dans cette volonté qu'elle ne l'avait été dans la sienne propre. » DELACROIX, *Etudes*, p. 150, à propos de Mme Guyon.

Par rapport au monde social, l'âme devient indépendante, tellement qu'au lieu de subir, tout au moins d'accepter, elle crée. Ce fut du reste le rôle des grandes âmes religieuses d'être des fondatrices de moralité. L'Évangile a apporté l'idée de fraternité dans une société basée sur l'esclavage; les moines ont soutenu l'idée d'effort et de travail dans un monde miné par le goût du luxe et du plaisir; le Poverello a guéri, le mot n'est pas trop fort, maintes âmes catholiques de l'impérialisme qui est l'écueil des sociétés religieuses; et l'*Imitation*, François de Sales ont appris le recueillement et la vie intérieure. Toute l'histoire de la piété en général n'est que celle d'une création continue de valeurs nouvelles modifiant l'aspect général de la vie aux yeux de la conscience, de telle sorte que celle-ci, loin d'être une simple connaissance des mœurs, est une oeuvre véritablement nouvelle, dont c'est, non pas l'obligation, mais la beauté intrinsèque, qui fait de plus en plus la valeur de moralité.

S'il est vrai que la morale n'est pas seulement l'accord de la vie avec des règles plus ou moins convenues posées par la société qui nous entoure, mais aussi et peut-être surtout une « expérience », si la conscience psychologique et la conscience morale ne font qu'un ou tendent à ne faire qu'un, si l'une et l'autre nous sont un moyen de contact entre notre être individuel et l'être général des choses, si par là nous sommes dans la vie, non pas comme un grain de sable placé au milieu des murs d'un édifice, mais comme un foyer d'où rayonne la chaleur qu'il reçoit, si bien que notre conscience est encore bien plus une action qu'une connaissance, si enfin c'est par cette action que nous sommes, que nous devenons, que nous produisons de l'être, alors on peut dire que la piété donne à notre action de devenir, non seulement une vue sur la réalité, mais aussi un facteur de réalité. Que l'on compare seulement la position de l'homme pieux au sein de la nature avec celle qu'il avait lorsqu'il se croyait le jouet d'un *fatum* tout-puissant et l'on sentira combien par cette volonté résolue, il devient le maître de lui-même et de ses destinées et par conséquent du monde ⁴²⁾. Quand la piété guide, ce n'est pas seulement le bien d'un homme qu'elle fait

⁴²⁾ C'est pour cela du reste que le dogme de la Rédemption est le dogme fondamental du christianisme.

produire, mais aussi dans une certaine mesure celui de tous, de telle sorte que, bien loin qu'un « immense fleuve d'oubli nous entraîne dans un gouffre sans nom », l'on peut trouver en elle une « puissante espérance qui nous guide sur un océan de vie sans fin »⁴³⁾.

C'est pourquoi il n'y a plus alors ce sentiment de dépendance qui, pour beaucoup, Schleiermacher en particulier, constitue l'essentiel du sentiment religieux. On peut même dire que c'est une nouvelle vie qui se trouve formée, jaillissant du fond de la conscience, au lieu d'être imprimée socialement sur cette conscience. Tant il est vrai qu'il faut considérer la piété non seulement comme produite, mais comme productrice ou constructive, puisqu'elle transporte la volonté en dehors des règles, lois et obligations qui constituent la moralité ordinaire, pour la mettre dans cette sur-liberté, si l'on peut dire, qui lui permet d'être elle-même l'artisan d'une nouvelle et supérieure moralité.

Seulement cette assurance ainsi donnée par la piété à la conscience morale a le même inconvénient que le système dogmatique par rapport à la foi : elle la détermine et la fixe et donc la limite. La conscience y prend une empreinte qui devient indélébile et par laquelle l'âme en toutes choses apporte des manières de voir, de juger et d'agir qui lui sont propres, avec une incapacité presque complète de comprendre celles des autres. Il a été dit — et les occasions de le constater ne manquent pas — que « les enfants du siècle étaient plus habiles dans la conduite de leurs affaires que les fils de lumière. » Sans doute on peut citer d'illustres exemples d'âmes éminemment pieuses qui ont fait preuve de grandes qualités pratiques, sainte Thérèse entre beaucoup d'autres. Mais il faut avouer qu'elles sont relativement rares. Assez souvent, il y a chez les esprits qui ont reçu une éducation trop exclusivement pieuse comme une sorte d'incapacité de se conduire dans la vie pratique, qui ressemble parfois à de la duplicité de conscience⁴⁴⁾, parce

43) LOISY, *La Religion* (première édition), p. 315.

44) Il ne s'agit pas seulement de l'habileté en matière d'affaires purement temporelles, il s'agit aussi de cette sorte de tact moral et de cette délicatesse de conscience dans les relations sociales que l'on est parfois choqué de ne pas rencontrer dans les hommes voués à la

que l'objet de leur piété, tout en servant de principe excitatif, a été en même temps une borne à leur vie morale. Là encore, il semble qu'en donnant une direction précise à la conscience, l'objet risque parfois, par lui-même, de la limiter.

Il en est de même du reste pour tous les autres objets de morale ou même de piété, car enfin il peut y avoir d'autres piétés que la piété proprement religieuse, à chaque fois qu'il y a une intentionalité plus forte vers quelque chose de précis. C'est ainsi que l'on parle de piété filiale, de piété patriotique, que l'on pourrait parler de piété du travail⁴⁵). Dans tous ces cas, c'est l'objet qui donne sa forme à la piété. Il nous reste donc à étudier de plus près encore ce dernier, non plus en tant que principe de morale, mais en lui-même.

III

D'abord dans quel rapport se trouve cet objet avec celui de l'action pratique? Celle-ci en effet a pour but de réaliser ce qui n'est pas. Elle n'est pas un simple comportement; elle n'est pas non plus une activité à vide, puisqu'on agit soit pour produire, soit pour acquérir quelque chose. Elle est création inces-

piété. Ils en arrivent à des maladresses ou même à de véritables incorrections, dont ils n'ont pas vu qu'elles étaient des maladresses ou des incorrections. L'âme pieuse en effet se crée un monde artificiel dans lequel elle s'installe, se rendant étrangère au monde dans lequel elle vit. Ceci est d'autant plus marqué que l'exclusivisme auquel porte la piété a été plus prématuré, précédant, au lieu de la suivre, l'éducation proprement sociale. Il peut y avoir alors une sorte de duplicité entre la vie morale et la vie de piété, consistant en ce que la première s'inspire de tendances toutes différentes de la seconde. On rencontre assez souvent une cloison étanche entre les convictions religieuses et l'esprit critique; de même dans la vie morale, une cloison analogue peut s'établir entre les affections pieuses et les opinions pratiques, entre ce que l'on croit être et ce que l'on est réellement.

⁴⁵) Qui sait même s'il n'y a pas plus de piété à se donner à une vie morale dont le ressort est purement intérieur qu'à s'abandonner à une volonté dont la manifestation est extérieure? Les auteurs spirituels sont unanimes à présenter « l'autorité et le conseil » comme les moyens les plus sûrs de connaître la volonté de Dieu et « la méthode subjective » qui cherche à connaître cette volonté par « les mouvements intérieurs de la grâce » comme d'un « emploi plus délicat » (*Pr. pr.*, II, p. 230). C'est qu'en effet celle-ci est beaucoup moins catholique. On peut se demander cependant si elle ne peut pas être une piété.

sante tantôt d'un objet non existant, tantôt d'un nouveau rapport entre le sujet et l'objet. On ne peut donc la séparer de cet objet: il n'y a pas d'action qui ne soit une action sur quelque chose.

En ce qui concerne l'action pratique dont l'objet général est l'entretien de la vie, ce sont les conditions de la vie elle-même qui posent cet objet, et il prend telles ou telles formes diverses suivant la situation particulière à chacun. Est bon tout ce qui est utile. Si l'on préfère, lorsqu'il s'agit non plus d'entretien mais d'enrichissement, est bon tout ce qui concourt à cet enrichissement.

Mais alors cette valeur pratique de l'objet est pour ainsi dire plaquée sur sa réalité par l'action. De plus ce placage dépend, non seulement de l'utilité, mais de l'accessibilité de l'objet. Les raisins hors de la portée du renard lui paraissent trop verts: de même ce qu'on ne peut pas avoir finit par ne plus être désiré. Sans doute il peut arriver que la difficulté de la réussite exaspère le désir au lieu de le détruire et alors la valeur est attachée plus fortement, tant que dure la ténacité du désir: elle n'en tombera pas moins du jour où l'on sera obligé de renoncer définitivement à lui. Dans tous les cas donc, si la valeur en tant que telle dépend de l'intensité du désir, l'attribution de cette valeur dépend des capacités et de l'énergie de l'action.

En ce qui concerne l'action morale, l'objet est non pas le Bien-utile, mais le Bien-Devoir. Alors ce ne sont plus nos besoins ni nos désirs qui intentionnent cet objet: il nous est présenté du dehors comme devant être intentionné, quels que soient nos désirs. C'est lui qui règle la vie: on veut ce que l'on doit vouloir, parce qu'on le doit. Est bien tout ce qui est commandé et ce qui s'y rapporte. Par suite le placage de la valeur sur l'objet n'est plus le fait de l'individu, mais de la société. Il dure donc plus longtemps et semble même faire partie intégrante de l'objet. Il ne lui en est pas moins juxtaposé par une volonté extérieure et c'est pourquoi l'on doit parler plutôt de Règle ou de Loi que de valeur intrinsèque.

Il en est tout autrement pour l'action religieuse. L'objet n'est pas posé par les conditions de la vie, puisqu'au contraire,

il se surajoute aux autres objets de l'activité humaine. S'il est désiré, voulu et recherché, ce n'est pas parce que l'on en a besoin, de la même façon que l'on a besoin de manger pour vivre, ni parce qu'il s'impose à la façon des règles morales, mais pour lui-même. Il n'est religieux que dans la mesure où il est un Bien aimé. De plus, il y a toujours confiance en son accessibilité, puisque c'est justement là le propre de la vertu d'espérance. Ainsi son attirance ou sa valeur ne dépendent en aucune façon de la conscience individuelle ou sociale : au contraire il possède en lui, non seulement ce qui le rend attirant, mais ce qui donne au sujet la capacité d'être attiré.

Sans doute on a pu remarquer dans l'histoire des religions une part énorme faite à la crainte, tellement que, depuis Lucrèce, nombre d'auteurs y ont vu l'élément essentiel de la religion. Les auteurs chrétiens eux-mêmes ne sont pas ceux qui parlent le moins de la crainte de Dieu. Il n'en est pas moins vrai qu'il n'y a de religion et surtout de piété que si cette crainte est à base d'espérance, parce que la crainte pure n'est que superstition, éloignant de Dieu plus qu'elle n'en rapproche et que, si « la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse », c'est en ce sens que la religion débute par le respect. Mais elle ne s'entretient comme religion, surtout elle ne devient piété chrétienne que dans la mesure où cette crainte est beaucoup plus celle de perdre un bien que de subir un mal.

Bien plus, nous sommes allés jusqu'à dire que la religion, surtout la piété, affranchissait de la morale, non pas certes en ce sens que l'homme pieux se croit dispensé des règles, mais en ce sens qu'elles ne sont plus pour lui des règles. Ce n'est plus le Bien qui est un devoir, mais le Devoir qui devient un bien : on ne fait plus ce qu'on est obligé de faire : on fait ce que l'on désire ou plutôt on aime ce que l'on fait. Tout ce qu'il y a de contrainte et de soumission disparaît pour devenir une volonté libre. Sans doute cette liberté existe surtout par rapport à l'âme elle-même, à ce qui la rend faible, à ses tendances acquises, à ses fautes passées, etc. L'âme pieuse est au sens propre du mot une âme rachetée, ressemblant tout à fait à l'esclave qui a conquis son affranchissement, non pas par la révolte, mais par l'amour et qui reste attaché en qualité d'ami à celui qu'il

servait. *Jam non dicam vos servos, vos autem dixi amicos.*

Cela est si vrai que l'un des écueils de la piété, ou plutôt l'une des voies dans lesquelles elle risque de se dissoudre, est le légalisme ou le Pharisaïsme, deux formes diverses de la tendance à substituer la règle extérieure à la vie intérieure. On la trouve en effet un peu dans toutes les religions: le judaïsme, qui en est le type, a commencé par être une alliance de Yahvé avec son peuple, alliance permettant à celui-ci de se sauver. L'Évangile lui-même, qui doit sa naissance à une nouvelle alliance dans laquelle on était affranchi de la Loi, a fini par devenir une loi à son tour, puisqu'il s'est surchargé, au moins dans le catholicisme, de maintes observances, dogmatiques ou rituelles. Toute religion commence par sauver: elle devient ensuite église et ne peut pas ne pas devenir église. Elle finit alors par opprimer précisément à mesure que l'Idée-objet devient un objet-Loi et que sa valeur dépend moins de lui-même que de la société qui l'impose.

Il faut donc que l'objet religieux, pour être tel, ne soit pas conditionné par la vie, mais qu'au contraire il affranchisse celle-ci des conditions dans lesquelles elle se trouve. Mais il faut surtout que ce soit en lui que l'âme trouve cet affranchissement, c'est-à-dire, non seulement qu'il lui apparaisse ainsi, mais encore et surtout qu'il lui donne par lui-même le moyen de le réaliser en surélevant ses capacités d'aller vers lui. Il est désirable et accessible parce qu'il est le Désir lui-même et la réalisation de ce qu'il promet. Enfin il apparaît comme tel à mesure que la conscience se développe devant lui, précisément parce que le développement de la piété consiste à porter l'action hors du sujet et dans l'objet. En dernière analyse, celui-ci n'est ni une valeur ni une Loi, mais une Grâce réalisée devant l'âme, de même que l'objet de la Foi avait été une Vérité réalisée devant l'intelligence.

Il est vrai, ne l'oublions pas, qu'il s'agit pour nous d'une réalité purement phénoménologique, consistant précisément dans l'apparition d'un nouveau mode de vie morale. Mais en tant que telle, elle n'en existe pas moins à sa façon et se rapporte à un acte transcendantal de la conscience: son élan au-dessus d'elle-même.

De plus ce qui encore assure cette réalité, c'est l'indépendance qui s'accuse très fortement entre cette forme idéale d'action, telle qu'elle apparaît aux yeux de la conscience subjective, et la conscience psychique, autrement dit entre l'objet de la conscience et cette conscience prise comme objet. Car une fois que cet idéal a été posé devant la conscience, il lui donne, nous l'avons vu, une forme d'action qu'elle sent ne venir en aucune façon d'elle-même, mais exclusivement de lui. Il est religieux en ce sens qu'il transporte l'activité de l'homme dans une autre atmosphère que l'utilitarisme ou le moralisme; mais il faut que cette activité trouve en lui non seulement son accroissement, mais encore les conditions de cet accroissement, sans quoi ce ne serait plus qu'une activité à vide. En d'autres termes, il faut que l'affranchissement produit par la pïété dépende uniquement de son objet, que la conscience ne trouve rien en elle qui puisse servir d'objet à son activité et donc que cette activité ne sente pas du tout que c'est grâce à elle que cet objet est placé devant elle, avec la nature qui lui est propre.

On dira peut-être, il est vrai, que cette dernière sensation peut être purement illusoire, parce qu'en réalité tout ce que l'on prend comme objet est l'oeuvre de la conscience. Il est possible. Il n'en reste pas moins que cet objet est posé en tant qu'absolu, de telle sorte que, phénoménologiquement parlant, la relation est établie dans le sens du sujet vers l'objet, mais en aucune manière dans le sens inverse. Plus exactement le sujet, en tout ce qui ne constitue pas son activité pieuse, se prend comme objet, de telle sorte que la conscience se limite au psychisme de ce qu'on est: on ne doit jamais perdre le sentiment de ses fautes ou de sa misère morale; mais en ce qui concerne la pïété, il doit s'oublier entièrement lui-même en tant qu'il agit: il ne faut jamais s'attribuer à soi-même le mérite de sa pïété. C'est justement ce qui met une différence capitale entre celle-ci, et toute autre forme de vie morale: d'une part la conscience se borne au psychisme individuel, et de l'autre elle s'élève à une pure transcendance.

Voilà pourquoi, par exemple, le « pur amour » a été suspect: le désintéressement qu'il impliquait ne se rapportait pas seulement aux biens à recevoir, mais aussi aux fautes commises. Ainsi

d'une part on oubliait ce que l'activité propre pouvait avoir de défectueux; et d'autre part on voyait dans cette activité ce par quoi elle se croyait capable de piété. Le transcendentalisme de la conscience devenait ainsi un subjectivisme individuel et le quiétisme finissait pas n'être plus que l'abandon à soi-même, sous couleur d'être un abandon à Dieu.

En conclusion, l'objet de l'action religieuse présente un réalisme consistant dans la nature essentielle et propre du rapport constitué par cette action vers un objet absolument objet. Grâce à ce rapport, cet objet est nettement et complètement distinct de tout autre, tellement distinct que le reste se vide de tout contenu objectif: aux yeux de l'âme pieuse, le monde n'est que fumier, comme dirait saint Paul, et la vie n'est que l'oeuvre d'une chair imprégnée de toutes ses concupiscences. Lui au contraire est la réalité absolue, digne de tous les sacrifices, même de la dissolution de soi-même. C'est ce qui en constitue la surnaturalité, on peut même dire la contrenaturalité; et telle est enfin la forme essentielle de cet objet, son *Eidos*, en ce qu'il a de plus général.

Par conséquent, de même que nous avons défini la Foi par la Révélation, nous pouvons définir l'Espérance par la Grâce: l'une et l'autre expression désignent ce qu'il y a de plus essentiel à leur objet. Mais l'une et l'autre sont en réalité les formes phénoménologiques, construire et posées avec un objectivisme absolu, indépendantes donc de toute conscience individuelle, et mettant celle-ci sous leur dépendance. Enfin, si cette dépendance est réelle, c'est parce qu'il y a dans le sujet une activité transcendente, dont l'essentiel est l'activité indéfinie en tant que telle, et que d'autre part il ne peut y avoir d'action sans son objet: elle pose devant elle un objet dont le rôle n'est pas tant d'être l'objet qui limite que l'objet qui excite; et c'est pourquoi il est objet pur, dont la force essentielle est, non pas sa nature propre, mais son altérité par rapport au sujet.

Tel est le sens de tout ce qui a soutenu les espérances des âmes religieuses: l'alliance avec Yahwé chez les Hébreux, l'initiation dans les mystères, les sacrements dans les débuts du christianisme, la Grâce enfin et surtout dans l'ascétisme, sont autant d'élargissements de l'horizon moral, dans lesquels la

conscience s'élance successivement à la poursuite d'un Bien, qui l'entraîne hors de ses propres désirs. Il arrive sans doute que ces découvertes morales finissent par devenir des entraves lorsqu'on en fait des lois. Il arrive aussi qu'elles apparaissent comme des illusions, lorsque l'action les a dépassées et que, regardant derrière elle, elle les prend comme objets de science. Elles n'en ont pas moins été d'abord des Idées, réellement objets d'une action réelle, formes diverses du surhumain dans lequel la conscience se plonge dès qu'elle ne se cherche plus. Ce qui en fait la réalité, c'est donc que l'action a trouvé en elles de quoi se maintenir comme action sans se limiter à la possession d'elle-même, c'est en un mot tout ce que l'âme trouve, quand elle sait se perdre.

III. - LA CHARITÉ

Enfin le résultat le plus important de la piété, celui sans lequel tout le reste n'est rien, c'est la charité, c'est-à-dire l'état affectif et moral par lequel l'âme pieuse « aime Dieu par-dessus toutes choses et son prochain comme elle-même pour l'amour de Dieu. » Il y a donc pour elle et en dehors d'elle un objet qui est principe non seulement de certitude intellectuelle et d'action pratique, mais encore et surtout d'amour. Nous devons pour terminer notre étude examiner la nature de cet amour et de cet objet.

I

Aucune description de la charité n'est plus exacte ni plus complète que les magnifiques pages de l'*Imitation* sur l'amour⁴⁶⁾.

« L'amour rend léger tout ce qui est pesant... Il porte les fardeaux sans en sentir le poids et il rend doux et agréable ce qui est amer »⁴⁷⁾. C'est qu'en effet la direction de l'affectivité étant entièrement orientée vers l'objet de cet amour, on lui rapporte tout ce qu'on éprouve et par suite on n'éprouve que de la joie à tout lui rapporter. Les désirs personnels sont supprimés, ceux-là précisément qui sont contrariés dans « ce qui est pesant et amer ». Par le fait même cette contrariété disparaît : nulle contrainte ne peut plus peser sur l'âme.

« L'amour ne se laisse point arrêter par les choses d'ici-bas. Il veut être libre et dégagé de toute affection du monde, afin que son affection intérieure ne rencontre aucun obstacle, qu'aucun avantage temporel ne l'entrave ou qu'aucune disgrâce ne l'abatte ». Ainsi cet abandon est une délivrance, un dégagement

⁴⁶⁾ Liv. III, ch. V.

⁴⁷⁾ « L'amour est le plus pressant docteur et sollicitateur pour persuader au cœur qu'il possède l'obéissance aux volontés et intentions du bienaimé. L'amour est un magistrat qui exerce sa puissance sans bruit, sans prevosts ni sergens, par cette mutuelle complaisance par laquelle, comme nous nous plaisons en Dieu, nous désirons aussi réciproquement de luy plaire ». Fr. SALES, *Amour de Dieu*, I, ch. 5.

total, alors que la passion humaine est au contraire un asservissement. D'où vient la différence? Simplement de ce que la passion ne se donne pas, mais se cherche, qu'elle s'attache, non pas à ce qu'elle aime, mais au plaisir de l'aimer et qu'elle met ainsi sa satisfaction sous la dépendance des circonstances qui peuvent empêcher cette satisfaction. L'amour divin, au contraire — aussi bien du reste que l'amour humain quand il est vraiment généreux — ne dépend plus que de lui-même, puisqu'il abandonne toute satisfaction, même celle d'aimer⁴⁸), et ne cherche plus que l'amour⁴⁹), le don total de lui-même, ce qui lui est d'autant plus facile qu'il se donne davantage.

Voilà pourquoi cet amour « court, vole »: « rien ne l'arrête.. il se repose au-dessus de tout dans le seul Très-Haut de qui tout bien découle et procède », et ainsi « il possède tout en toutes choses ». Mais s'il doit cela à ce qu'il est l'amour de Dieu, il le doit aussi à ce qu'il est simplement l'amour « qui ne regarde pas aux dons », parce qu'il se décentralise complètement, ne s'aimant lui-même en rien et aimant son Dieu en tout.

De là son activité: « Il ne compte les travaux pour rien; il se croit tout possible et tout permis »⁵⁰), formule dont pour-

⁴⁸) Même celle de faire de grandes choses, car ce n'est pas ce qu'il fait qui compte à ses yeux, s'il aime vraiment, c'est l'amour avec lequel il fait même les plus petites choses. Cf. VINCENT, *Fr. S.*, pages 182-186. « La seule chose importante dans les bonnes oeuvres est la quantité d'amour que nous y faisons entrer. » FABER, *Conférences*, p. 229.

⁴⁹) Il est à remarquer toutefois que si l'amour divin doit se résigner dans les périodes de sécheresse, il ne doit pas les rechercher, sous prétexte de désintéressement plus grand, ni croire qu'il aimera davantage, parce qu'il se privera du plaisir d'aimer. « Imaginer un amour qui ne porte point de délectation, c'est imaginer un amour sans amour ». BOSSUET, *Lettres*, I, 144. La raison en est que ce plaisir est un soutien et surtout qu'une telle recherche nuirait à l'oubli de soi.

⁵⁰) Le primat de la vie intérieure ici affirmé est quelque peu contraire à la vie monastique, où c'est le primat de la règle qui domine. C'est pourquoi on a cru bon d'ajouter: « l'amour est circonspect, humble et droit.. il est sobre, chaste, ferme, tranquille et attentif à garder tous les sens », ce qui vise le recueillement plutôt que l'amour. On a encore ajouté: « L'amour est soumis et obéissant aux supérieurs: il est vil et abject à ses propres yeux. » Il est à penser que ce n'est pas la même main qui a écrit ces dernières lignes et celles que nous citons plus haut.

raient abuser ceux qui glorifient l'amour-passion ou pratiquent l'« impérialisme mystique ». Mais on ne le ferait qu'en tournant à contre-sens une telle expression et un tel amour : l'amour-passion et l'impérialisme qui s'en autorise, ont pour objet de tout prendre pour se satisfaire ; celui dont on parle ici ne veut au contraire que tout donner, et il le fait, non en s'affranchissant de ce que la loi commande, mais en se mettant au point où elle n'a plus besoin de commander. Aussi est-il « capable de tout » et surtout d'assurer la vie intérieure en dépit de toutes les limites extérieures : « Fatigué, il ne se lasse pas ; contraint, il n'est pas asservi ; menacé, il n'est point troublé ». L'âme a tout ce qu'elle désire, parce qu'elle ne désire que de donner ce qu'elle a.

Enfin, on formule l'essentiel de cet amour : « Qui n'est pas prêt à tout souffrir et à faire toute la volonté du bien-aimé, ne sait pas ce que c'est d'aimer. »

La charité est donc une orientation complète vers une réalité suprême et unique à laquelle conduit tout ce que l'on fait et tout ce que l'on éprouve, rien d'autre n'étant accepté qui soit capable, d'une façon ou de l'autre, d'en détourner. Une seule chose compte : Dieu, parce qu'on n'aime absolument que lui, et il compte absolument, parce qu'on l'aime parfaitement. Toutes les émotions n'existent qu'en fonction de lui, parce qu'on a abandonné tout autre désir, si bien que tout ce qui s'y rapporte est cause de joie, mais non de tristesse ^{50a}) : puisqu'on n'a d'autre désir que ceux de Dieu, ils sont toujours satisfaits. Tout le reste laisse l'âme profondément indifférente ^{50b}).

Il y a donc en ce sentiment une cristallisation complète : seulement au lieu que cette cristallisation se soit faite autour d'une réalité extérieure contre laquelle la vie intérieure pourrait se heurter — alors il y aurait conflit entre ce qu'on aime et l'amour qu'on en a — elle s'est faite autour d'une idée dont elle est elle-même le principe. Il arrive dans l'amour humain, nul ne l'ignore, que tout dans l'objet aimé soit vu à travers le

^{50a}) Ayant abandonné toutes choses, ils (les disciples de François d'Assise) n'avaient point de peine à se réjouir infiniment. » JOERGENSEN, *Fr. d'A.*, p. 98.

^{50b}) « *Te siquidem praesente, jucunda sunt omnia; te autem absente, fastidunt cuncta* ». *Imit.*, III, 34, 1.

voile de cet amour, si bien qu'on peut se demander si l'objet n'est pas beaucoup plus l'occasion que la cause, si c'est l'amour que l'on aime, ou la personne aimée. Dans l'amour divin la question ne se pose plus: toute la représentation de ce qu'on aime dépend de l'amour qu'on en a. Sans doute l'objet en un sens se présente du dehors, puisque c'est le milieu éducatif qui l'offre à l'âme pieuse; mais c'est un objet idéal. L'aperception, ou l'appréhension, au sens étymologique du mot, de cet objet ne consiste pas dans une impression sensible qui agit sur les facultés émotives, mais dans une intelligence de cette idée assez profonde pour pénétrer jusqu'aux facultés affectives; ou plutôt on ne reçoit et on ne comprend cet idéal que dans la mesure où ce sont ces dernières qui le reçoivent et se donnent à lui.

C'est pour cela que la piété semble à l'abri, sinon de toute illusion, du moins de toute désillusion possible⁵¹). Puisqu'elle se donne elle-même son objet, et qu'elle se le rend aimable en l'aimant, la réalité de celui-ci à ses yeux dépend tout entière du sentiment qu'elle développe en elle⁵²). Son amabilité consiste dans l'amour qu'on a pour lui et il n'y a ni déception⁵³), ni trahison possibles, ce que l'on exprime en disant que le Créateur est plus digne d'amour que les créatures. C'est donc la piété qui console quand les affections humaines ne suffisent plus⁵⁴).

⁵¹) « *Et si tua defuerit consolatio, sit mihi tua voluntas et justa probatio pro summo solatio.* » *Imit.*, III, 16, 2. « *Dilectio creaturae fallax et instabilis: dilectio Jesu fidelis et perseverabilis.* » *Ibid.*, II, 7, 1.

⁵²) « *Quidam amando me intime didicit divina et loquetur mirabilia. Plus profecit in relinquendo omnia, quam in studendo subtilia.* » *Imit.*, III, 43, 4.

⁵³) Cf. *Pr. pr.*, p. 350 sqq. On donne même cet attrait à la piété de pouvoir enrichir la gloire de Dieu. Ajoutons du reste que cet amour se présente sous une forme d'autant plus sensible qu'il a pour objet non pas un Dieu abstrait, mais une idée fort concrète de la personne du Christ, qu'on imagine douée de tous les charmes et de toutes les amabilités. Par exemple: « Notre Seigneur n'est pas susceptible » (de TOURVILLE, p. 8); « C'est lui qui commence à nous aimer » (*Ibid.*, p. 22).

⁵⁴) LEUBA fait remarquer (*Psychologie du mysticisme religieux, passim*) que la plupart des grands mystiques ont eu d'abord dans leur vie une période de souffrance, « du fait d'une mauvaise adaptation à leur milieu social », de sorte qu'ils ont cherché dans l'amour divin ce qu'ils ne trouvaient pas dans les relations humaines. « De tous les moyens de libération, il n'en est aucun qui égale l'amour, amour divin ou amour humain, car les relations amoureuses satisfont ce qu'il y a

On oublie ses déceptions et ses déboires en elle, parce qu'on idéalise son objet en raison même des déboires qu'on a eus. Si jamais on éprouve quelque déception, c'est à soi-même et non à Dieu que l'on s'en prend⁵⁵) : au lieu de se plaindre, on se transforme et on en arrive à renoncer à toute consolation. C'est ainsi que Dieu apparaît plus aimable à mesure qu'on développe en soi sa capacité de l'aimer. On développe en même temps toutes les raisons d'être heureux ; et si, dans la piété comme dans les autres sentiments, l'on n'est pas maître de ses émotions, puisqu'elles ne se produisent pas à volonté, du moins on est toujours content de ce que l'on a, puisque c'est à cela même que l'on s'applique et non à avoir ce que l'on juge capable de nous donner du contentement.

L'amour de Dieu est donc un véritable secret du bonheur et il l'est d'autant plus sûrement que, quand il est vrai, ce que l'on cherche en lui, ce n'est pas le bonheur, pas même celui d'aimer, mais simplement à aimer pour aimer. Bien entendu, on n'y réussit que si cet amour est complet ; et c'est pourquoi une piété qui ne prendrait pas toutes les puissances de l'âme, ou toute piété artificielle qui n'a pas encore pénétré jusqu'au fond, parce que d'autres puissances n'ont pas eu l'occasion d'entrer en conflit avec elle et par suite d'être dominées par elle, est une cause de crise psychologique et morale. Elle peut servir à la résoudre, certes, mais elle peut servir à l'aggraver : les idées mises par elle dans la conscience n'ayant pas au fond des tendances correspondantes suffisamment fortes, elles aideront les illusions plus qu'elles ne les dénonceront.

Mais il y a autre chose à considérer dans ce bonheur que le bonheur lui-même, cela justement qui intéresse le philosophe, à savoir sa forme. Nous avons vu que la foi était au fond une certaine structure de la volonté et que dans l'une et l'autre, il y avait non seulement une charpente qui en assurait la solidité, mais un style qui en faisait la beauté. Il en est de même du bonheur de l'âme pieuse : il n'est pas seulement complet, il

de plus fondamental et de plus irrésistible parmi tout l'ensemble des fonctions physiologiques et des aspirations innées » (p. 446).

⁵⁵) « Il y a des moments où Dieu semble très loin de moi-même, mais c'est toujours par ma faute ». W. JAMES, p. 62.

n'est pas seulement intense, il est, lorsqu'il est réel, une véritable oeuvre d'art, devant laquelle on ne peut que s'incliner, comme on s'incline devant une Vierge de Primitif. Que l'on se rappelle simplement l'impression éprouvée devant telles « petites soeurs des pauvres », à voir le calme et la paix que leur donne une abnégation constante, ou même devant tel curé de campagne qui, malgré des dehors plus ou moins frustes, présente, avec une richesse insoupçonnée de vie intérieure, une simplicité complète de conscience, dans le meilleur sens du mot, et une abnégation non moins grande, puisqu'elle s'ignore elle-même. Mais d'où vient une telle impression et en quoi consiste cette forme spirituelle dont nous parlons ?

C'est que ce bonheur est l'idéal même du bonheur humain, l'épanouissement complet de tout ce qu'il y a de plus spirituel dans l'homme, sans cette fausse note qu'ajoute la jouissance dans la vie de l'esprit. De même que la pureté d'une ligne vient de ce que rien n'en brise l'unité, que l'harmonie d'une mélodie consiste dans l'accord complet de tous les sons et de toute l'inspiration, de même une vie d'homme est belle, lorsqu'elle a trouvé, avec la simplicité absolue de sa direction, l'unité totale de sa nature. Tout ce qui est composé est artificiel ; et c'est parce que nos vies ordinaires sont un mélange de matérialité et de spiritualité qu'elles restent des oeuvres artificielles et plates, un peu comme ces ustensiles vulgaires et sans beauté, qui ne sont que commodos et pratiques. Au contraire, à partir du moment où l'unité des pensées et des tendances se trouve réalisée par leur fusion dans un sentiment unique, il se produit la même chose que dans une oeuvre d'architecture, lorsque tout ce qui est construction est fondu et harmonisé dans l'unité du style. Or ce qui est artificiel dans l'homme et le matérialise, c'est ce repliement sur lui qui s'appelle la jouissance. De même qu'un amour humain n'est beau justement que dans la mesure où il n'est plus l'amour du plaisir sous une forme ou sous une autre, de même c'est parce qu'il n'y a plus du tout dans la piété de cette recherche de la jouissance et qu'elle est tout entière tournée vers ce qu'elle aime, que son bonheur devient de la beauté. Car alors il est une Idée faite homme, un Verbe Incarné. La Foi avait posé une représentation, l'Espérance avait réalisé

humaine en devenant chair et sang, si l'on peut dire, par l'émotion qui s'empare de tout l'être. Faute de cette Incarnation, cette Idée serait à jamais hors de nos prises, invisible et incompréhensible; grâce à elle, elle est saisie par nous, malgré ce que nous avons de matériel, et elle l'est avec tout ce que nous sommes de spirituel et de vivant. Cette Idée, c'est le salut de l'homme dans la Sainteté, par laquelle nous échappons au *fatum* des anciens, sans nous révolter contre l'adversité, sans employer les ruses et artifices de notre habileté, mais en nous décentralisant de nous-mêmes pour faire vivre en nous autre chose que nous. En termes plus simples, c'est la perfection de la spiritualité par l'amour total de Dieu et l'oubli complet de soi-même.

Ce qu'il y a de vrai dans cette beauté, c'est donc d'abord la position prise par l'esprit. Plus exactement encore, c'est ce mouvement qui fait sortir l'homme de lui-même et le lance vers ce qui le dépasse, pour qu'il trouve, sinon dans la conception qu'il s'en fait, au moins dans cet élan, la réalisation de son être. Du reste n'est-ce pas par là que l'homme est esprit, s'il est vrai que l'esprit n'est pas une chose — tout ce qui est chose est matière — mais la relation que l'on voit et que l'on met entre les choses, ce par quoi les êtres individuels sont de l'être et de la vie?

Mais en tout cela nous ne sortons pas de la vie psychologique de l'âme pieuse. Il nous reste à nous demander si cette beauté n'est pas inhérente à l'objet même de cet amour, transcendante par conséquent à cette vie psychologique. Il ne sera pas inutile toutefois d'examiner auparavant un autre aspect de la charité: l'amour du prochain.

II

La charité n'est pas seulement l'amour de Dieu, mais aussi celui du prochain. Or, à ce sujet, la piété peut être un enrichissement ou un rétrécissement, suivant qu'elle inclut en elle les autres sentiments, en particulier les dispositions affectives à l'égard d'autrui⁵⁶⁾, ou qu'elle exclut ce qui ne s'y rapporte pas

⁵⁶⁾ Sur ce point plus que sur tout autre, les dispositions naturelles des tempéraments et des caractères ont leur rôle. Mais le fait que le tempérament est différent suivant la forme de mysticité ne

Il y a donc lieu d'examiner ce qu'est cet amour du prochain, tel que la piété le recommande.

Aimer comme soi-même, c'est vouloir et faire pour le prochain ce que l'on voudrait qu'on nous fît à nous-mêmes. Il n'est rien demandé de plus. Par suite, la part émotionnelle, ce qui est tendresse, affection ou amitié, ne fait pas à proprement parler partie de cette charité⁵⁷⁾. Tout dépend de ce que l'on voudrait qu'on nous fît. Or, l'âme pieuse ne demande rien de plus pour elle que d'être pieuse. Il en résulte que la charité envers le prochain risque de n'être qu'un désir de piété appliqué à autrui⁵⁸⁾ et de ne concevoir le bien à faire que d'après ce que l'on estime le seul bien véritable⁵⁹⁾.

Cela est d'autant plus vrai, qu'il s'agit d'aimer le prochain, non pour lui, mais pour l'amour de Dieu⁶⁰⁾. La base affective de la charité n'est pas autre que cet amour de Dieu. Ainsi l'humanité est traitée en soi et chez les autres comme un moyen d'aimer Dieu et non comme une fin. C'est pourquoi il arrive qu'un tel amour ne soit ni acceptable, parce qu'il ne touche pas, ni réellement bienfaisant, parce qu'il risque de comprendre de travers les besoins d'autrui.

prouve pas qu'il dépend d'elle (CHANSOU, p. 121-122). Ce serait plutôt le contraire.

57) « *A notis et caris oportet elongari* », *Imit.*, III, 53, 1.

58) « Je n'ai pas à rendre de services matériels, c'est à l'amour de Dieu que je dois confier toutes les âmes. » Cité par P. JANET, *Angoisse*, I, p. 64. Pourtant la personne qui parle ainsi « était en réalité très bonne et dévouée au-dessus de ses forces. »

59) « Dans le dessein qu'elle (la Mère Marie de l'Incarnation) avait de le (son fils) quitter un jour en se donnant à Dieu, depuis l'âge de deux ans, elle ne lui fit aucune caresses et ne permettoit pas qu'on lui en fit... afin que n'étant point élevé dans les tendresses et dans les sensibilités des autres enfants, il fut moins touché quand le jour de la séparation serait venu ». Et lorsqu'elle entra au couvent: « cet enfant vint à moy tout résigné. Il n'osoit me témoigner son affliction, mais je luy voiois couler des larmes des yeux qui me faisoient bien connoître ce qu'il sentait en son âme. Il me faisoit si grande compassion qu'il me sembloit qu'on m'arrachoit l'âme; mais Dieu m'étoit plus cher que tout cela. Le laissant donc entre ses mains, je luy dis adieu en riant... » Cité par MONTMORAND, p. 226-227. Des faits de ce genre ne sont pas extrêmement rares dans les oeuvres des saints.

60) « *In me debet amici dilectio stare; et propter me diligendus est quisquis tibi bonus visus est, et multum carus in hac vita*. *Imit.*, III, 42, 1.

Aussi bien la forme la plus catholique de cette charité est l'apostolat, mélange de dévouement et de personnalisme, puisqu'on ne recule devant aucun effort et que ces efforts, dont le but avoué est d'amener les âmes à Dieu, ont souvent pour but réel de les amener à soi.

Mais en pratique la charité est pour la plupart des âmes pieuses très supérieure à ce que nous venons de dire. Toute la question est de savoir si dans ce cas, c'est la piété qui inspire une charité vraiment bienfaisante ou si c'est au contraire un sens acquis ou inné du dévouement et de la générosité qui rend la piété aimable pour autrui.

Or, il semble bien que si la piété s'accompagne de fanatisme ⁶¹⁾, ou même de dureté, c'est qu'elle ne trouve dans l'âme où elle s'établit qu'une activité affective médiocre, ce qui donne à penser qu'elle dépend d'abord et avant tout, comme du reste toute la vie religieuse, des dispositions naturelles de l'âme et de la collaboration qu'elle apporte à son développement religieux.

Mais il n'en reste pas moins que la piété ajoute à ces dispositions et à cette collaboration une forme très spéciale, qui place cette âme dans une relation originale à l'égard d'autrui. Cette forme, c'est d'abord l'apostolat, dont nous parlions tout à l'heure: s'il peut être compris et pratiqué très étroitement, il peut avoir une réelle grandeur dans le fait de servir une Idée sans rien lui demander pour soi, ce qui ne manque pas du reste de donner à cette Idée encore plus de réalité et de consistance. Elle est encore dans les divers aspects: dévouements, délicatesses, générosités, etc., qui se résument tous dans le mot de charité, pris au sens propre, désignant ce sans quoi l'homme ne serait, comme le dit saint Paul, non sans quelque injustice du reste pour les autres oeuvres humaines, qu'« un airain sonnant et une cymbale retentissante ».

Le rôle de la piété est précisément d'assurer à tout cela un caractère « surnaturel », par lequel le « prochain » apparaît sous un aspect très particulier, que ne lui donne pas la simple bonté, comme nous l'avons déjà vu. A mesure que l'on déve-

61) Cf. W. JAMES, *Exp. rel.*, p. 295, sqq.

loppe les capacités de dévouement que l'on porte en soi, il devient en quelque sorte un reflet de Dieu⁶²⁾ et un prolongement de soi-même. C'est du reste ce que les auteurs spirituels expriment fréquemment lorsqu'ils recommandent de regarder les autres comme des images de Dieu ou des membres de Jésus-Christ⁶³⁾. La présence de Dieu vue dans les autres y efface ce par quoi ils s'opposent à nous, de telle sorte que l'on recherche en eux, non plus ce par quoi ils peuvent être utiles ou bons⁶⁴⁾, mais ce par quoi on y trouve le Dieu que l'on aime par-dessus tout. Ainsi d'une part la charité se trouve mieux déterminée dans son action et plus efficace dans ses résultats; d'autre part son objet est une sorte de fusion harmonieuse de l'humain et du divin, par laquelle Dieu est encore plus présent à l'homme et plus facile à trouver.

C'est donc maintenant sur cet objet que nous devons porter notre attention.

III

1. — Nous avons pu constater à différentes reprises que ce qui fixait la piété dans son action décentralisante, c'était précisément son objectivisme: pour ne pas se replier vers un sentimentalisme égocentrique ou vers un mysticisme impérialiste, elle se donne un objet, dont elle a une notion précise, qui lui permet de se le représenter comme totalement en dehors d'elle et s'imposant à elle. Si la piété était un sentiment pur, une forme vide de la vie affective, il serait à craindre, ou bien qu'on ait l'impression de se lancer dans le néant — et c'est pourquoi tant d'âmes pieuses, comme du reste des esprits sans piété, ne peuvent juger d'une piété sans dogmes que comme d'une pure illusion —; ou bien que l'on se replie totalement sur soi-même en prenant pour objet de ses sentiments ces sentiments eux-mêmes et c'est pourquoi beaucoup protestent énergiquement

⁶²⁾ C'est précisément cette divinisation que l'on aime à voir en autrui plus qu'on ne la voit en soi-même, pour faire de sa charité autre chose qu'une « simple amplification collective de l'égoïsme. » (SCHELER, *Sympathie*, p. 110).

⁶³⁾ Cf. TANQUERAY, p. 774.

⁶⁴⁾ Cf. plus loin, p. 398, n. 67.

contre tout primat du sentiment, de la volonté ou de l'action, parce que, croient-ils, la raison ou la foi sont seules capables d'accrocher à la réalité.

La piété a donc besoin d'un objet transcendant qui fixe son orientation. Seulement, si à ses origines, comme nous l'avons vu, cette transcendance est assurée par le fait que l'objet est présenté du dehors par une Eglise enseignante et par voie d'autorité, à mesure qu'elle se développe et devient personnelle, l'objet lui devient plus intérieur, l'autorité s'efface, l'obligation disparaît, il n'y a plus que de l'amour. Le Dieu redoutable, dont l'idée est celle d'un *tremendum*, devient le Dieu-Père, le Dieu-Ami ou même le Dieu-Epoux ou le Dieu-Amant, si l'on peut dire. Ce Dieu n'a plus rien de métaphysique. Il s'oppose même à l'*Ens a se*, de la même façon qu'au *Fatum* ou au Souverain Maître ⁶⁵). Qui plus est, l'accent est mis, non plus sur la réalité de ce Dieu comme placé derrière l'homme, mais sur son idéalité comme placé par-devant lui. On en arrive ainsi au Dieu-Ideal, souveraine Perfection à réaliser par l'homme, dont on dit sans doute qu'il existe, mais à l'égard duquel on agit de façon à le faire exister. Ce n'est plus le Dieu d'où l'on vient, mais le Dieu vers lequel on va.

Or, il est intéressant de remarquer que ce changement s'accompagne d'un autre changement considérable dans la position de l'esprit à l'égard de ce Dieu. La relation entre le sujet, qui est l'âme pieuse, et l'objet, qui est l'idée de Dieu, tout en s'accompagnant du sentiment profond et pesant de la distance entre la créature et le Créateur ⁶⁶), en arrive à une union qui se

⁶⁵) Il serait assez facile de montrer que la plupart des révolutions religieuses ont consisté dans une substitution de l'une de ces notions de Dieu à la notion correspondante. Saint Paul a mis le Dieu qui sauve par la foi à la place du Dieu qui condamne par la Loi. Le christianisme a remplacé le Destin qui opprime par le Dieu qui rachète, etc.

⁶⁶) Max SCHELER fait très heureusement remarquer (p. 140 sqq.) que dans le christianisme, spécialement chez François d'Assise (qui a plus ou moins subi l'influence du mouvement érotique provençal), il y a un amour de la nature qui n'est ni la fusion de soi-même dans le Tout, comme chez les Hindous, ni la jouissance païenne, mais un culte de la créature en tant que telle et de sa beauté comme reflet de la beauté divine. Ainsi le cosmos change de signification: il n'est

fait de plus en plus étroite. L'âme devient sujet pur, puisqu'elle ne se replie pas sur elle, et son Dieu est objet total, puisqu'elle est entièrement tournée vers lui. En même temps et par suite, la représentation qu'elle a de son Dieu devient adéquate à l'acte de se le représenter, de même que le dynamisme inhérent à cette représentation s'identifie avec l'activité qui se la représente.

Nous nous trouvons ainsi devant une manière de penser entièrement nouvelle, se servant non plus de catégories intellectuelles, mais de catégories affectives, ou, si l'on préfère, procédant, non par analyse, mais par la construction en soi d'une manière d'être, dont la conscience que l'on en a est la définition, ou même simplement l'affirmation. Il ne faut pas se presser de dire qu'une telle pensée est purement illusoire. Cela serait, si elle était au point de départ de cette activité intime; mais elle en est le point d'arrivée. Si l'on regarde de près ce dont elle est une pensée, on se rend compte que ce n'est pas précisément d'un état psychologique purement subjectif, mais d'une intention et que cette intentionalité est spiritualité et enrichissement.

Car il y a dans cette suprématie du sentiment sur la raison discursive surtout un effort et une recherche, effort contre ce que l'on est pour une recherche de ce que l'on n'est pas et que l'on veut être. Le Dieu que l'on aime est alors idéalité pure, mais cette idéalité n'en est pas moins une ouverture totale de l'âme vers un non-moi. L'âme sort entièrement d'elle-même, non seulement de ce qu'elle pense et de ce qu'elle fait, mais encore de la conscience de le faire et de le penser, pour pénétrer dans un au-delà d'elle-même qui, pour être son oeuvre, n'en devient pas moins une réalité, de la même façon que la charité d'un Vincent de Paul, si elle n'a pas son principe ou sa justification rationnelle dans la valeur réelle des hommes auxquels elle s'adresse, la trouve, et beaucoup plus grande, dans l'amélioration qu'elle leur apporte⁶⁷). Si les raisons d'aimer Dieu ne

plus l'ennemi ni de l'homme ni de Dieu, mais le chemin qui conduit celui-là vers celui-ci. Il est une Incarnation de Dieu sans cependant se confondre avec lui.

⁶⁷) C'est là ce qui fait la différence capitale entre le paganisme et le christianisme: le premier aime ceux qui sont bons, le second aime pour faire devenir bons. Voilà pourquoi quiconque mesure sa

sont pas dans la réalité existentielle de ce Dieu, au sens matériel du mot existence, n'en sont-elles pas moins dans la transfiguration de ce qui existe par cet amour? Cette attitude par laquelle l'homme se met au service de son idéal, ne serait-elle pas celle par laquelle il peut, mieux que par n'importe quelle autre, réaliser sa propre existence? Si la destinée de l'homme ou son salut est moins de conquérir le monde ou de se conquérir lui-même, conquête toujours illusoire, puisqu'à peine réalisée il faut toujours l'abandonner par la mort, mais de travailler à la création du monde, perpétuellement enfanté par tous nos efforts, si c'est par là que cette destinée n'est pas une lugubre comédie, mais une oeuvre dont toute la grandeur est en ce qu'elle n'est jamais achevée, cette piété ne serait-elle pas l'un des moyens, sinon le meilleur, de réaliser ce destin et ce salut?

2. — Il est vrai, nous dira-t-on, que nous sommes ici aux confins d'un illuminisme dangereux, parce que dépourvu d'idées claires et de notions précises, dans le flou de ce mysticisme où toute forme distincte tend à s'évanouir, à peu près comme celle des nuages que les rayons du soleil couchant revêtent de splendeur sans réussir à leur donner la moindre consistance. N'en est-il pas de même pour ces intuitions mystiques, qui ne nous paraissent belles que par les teintes affectives que nous leur donnons? Si leur spiritualité n'aboutit à rien qui soit communicable — et on ne communique de la spiritualité que par le langage conceptuel — à quoi bon? Du reste, à lire l'histoire du mysticisme, à part quelques âmes mieux équilibrées, mais somme toute assez rares, qu'y trouve-t-on, sinon quantité d'illusions, parfois de véritables aberrations, pour ne pas dire de folies?

Ce danger d'illuminisme, avec tout ce qu'il comporte, n'est pas niable. Toutefois certains y ont échappé, grâce, nous l'avons déjà remarqué, à leur orthodoxie. D'où il suit qu'un mysticisme sain ne peut guère exister ni durer, aussi bien au point de vue de la charité qu'à celui de la foi, en dehors d'une Eglise. Nous avons à nous demander pourquoi.

charité à la valeur de ce qu'il aime n'est pas chrétien. Cf. SCHELER, *Sympathie*, p. 235.

A vrai dire, les analyses qui précèdent ont fait ressortir le rôle des croyances comme thèmes d'éducation et comme objets de sentiments; elles nous ont montré que l'orthodoxie a pour but précisément d'assurer l'objectivisme par lequel le sentiment de piété est garanti contre tout repliement sur soi. Ce n'est donc pas l'orthodoxie en tant que doctrine, mais l'orthodoxie en tant que règle de pensée qui donne aux sentiments de piété, en particulier à l'amour de Dieu, cette orientation constante et sûre. L'Eglise, en même temps qu'éducatrice de piété, est préservatrice des déviations de cette piété.

Mais de plus, par le fait même qu'elle joue ce double rôle et qu'elle parle au nom d'un Dieu révélé, *tanquam auctoritatem habens*, elle est elle-même objet de piété, et elle le devient de plus en plus à mesure que la piété se fortifie. Plus l'orthodoxie agit sur l'âme en tant qu'orthodoxie, plus ce qu'on y voit, c'est, non pas qu'elle est une orthodoxie, mais la doctrine qu'elle commande, si bien que l'âme aime l'Eglise parce qu'elle est une société et pour ce que cette société représente. Finalement la charité et la foi ne font plus qu'un tout unique, ainsi que le dogme et l'Eglise, ce qui donne à la piété plus de force et à son objet encore plus de consistance.

Ce n'est pas tout. L'Eglise est une société faite des autres hommes qui cultivent la même piété et c'est en tant que telle qu'elle possède son autorité et son prestige. Seulement cette société se distingue de toutes les autres, précisément parce que ce qui la constitue, c'est la charité. Il ne faut pas perdre de vue que les âmes pieuses, à un certain degré de piété, ne voient plus du tout dans leur Eglise ni une autorité, ni une organisation sociale. Elles observent à son égard une obéissance complète, non pas à la façon de subordonnés s'inclinant devant les décisions de leurs chefs, mais parce que l'Eglise est basée sur cette charité. Elle n'est plus une hiérarchie qui s'impose; elle est une association que l'on aime. Tout comme le Dieu de la piété, elle n'est plus au principe, mais au terme. Ainsi la valeur-prestige, peut-on dire, est remplacée par une valeur-charité. C'est du reste par là que se distinguent les catholiques par piété des catholiques par simple socialité: les premiers sont attachés à l'Eglise parce qu'elle est pour eux principe de vie,

les autres simplement parce qu'elle tient une certaine place dans la société.

En conclusion, ce qui assure à l'amour-charité son équilibre, sa durée et son efficacité, ce qui fait qu'il est réellement constructif d'idéalité et de spiritualité, c'est qu'il se réalise dans et par une société qui, après s'être imposée à tous, se fait aimer par chacun, même en tant que société.

Mais ici encore, il faut une condition absolue, et c'est parce que cette condition manque que tant d'églises, en devenant contraires à ce principe de charité, se sont détruites elles-mêmes ⁶⁸). Il faut que cette Eglise, objet de la charité, en reste, dans la réalité, sinon aux yeux de ses membres, le moyen au lieu de s'en faire le but. Nous avons vu combien facilement la foi peut se tourner en fanatisme, lorsqu'on s'y attache tellement qu'on finit par ne plus rien voir en dehors d'elle, comment la confiance dans les pratiques religieuses se tourne en attachement à leurs formes et par suite en légalisme et en pharisaïsme, comment l'apostolat se tourne en esprit de domination, lorsqu'au lieu d'être le service d'une idée, il en devient l'utilisation au service de ses opinions. Dans un cas comme dans l'autre s'est produit ce transfert mortel à la piété du moyen en but. La même chose se produit lorsque une église est tellement devenue objet de la piété de ses fidèles qu'elle finit par mettre cette piété au service de son autorité, de son prestige et de sa durée. C'est le cas de tant de sectes, qui finissent par ne plus rien voir en dehors d'elles et par tout condamner de ce qui se fait sans elles. On peut du reste le constater dans l'histoire de toutes les religions : elles se sont d'abord constituées par l'initiative de tels ou tels individus au sein de groupements plus généraux ; puis elles sont devenues principes de nouveaux groupements, dans lesquels elles exigent à leur tour que chacun se soumette,

⁶⁸) M. BERGSON en donne du reste une explication très pertinente (*Deux sources*, p. 27) : de l'amour entre membres d'une société close à celui qui s'étend à tous les hommes, il y a « la distance du fini à l'infini », parce que le mouvement est alors complètement retourné, se repliant sur lui-même dans un cas, s'étendant vers un au delà dans l'autre. Et comme c'est alors « contre tous les autres hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit », il en résulte que le principe de charité se trouve nettement contredit et la pratique en est remplacée par celle de la haine, tout au moins de la malveillance.

jusqu'à ce que, la piété une fois enfermée dans des formes précises, d'autres individus prennent de nouvelles initiatives, le plus souvent au prix d'une rupture. Car la plupart des hommes préfèrent ce qui est établi aux efforts indépendants⁶⁹). On peut même dire qu'il y a là une pierre de touche: à partir du jour où telle société, surtout religieuse, méprise ce qui ne vient pas d'elle et s'efforce par tous les moyens, même aux dépens de la charité, de combattre et de détruire quiconque échappe à son autorité, elle se condamne à mort, justement parce qu'alors elle s'est individualisée, à peu près comme un organisme vivant est destiné à mourir, parce qu'il s'est fixé une fois pour toutes dans une forme déterminée⁷⁰). Dès lors qu'elle ne peut plus concevoir qu'il puisse y avoir de la piété, pas même de la religion en dehors d'elle, c'est qu'elle préfère ses méthodes d'action au but pour lequel elle agit, sa propre existence aux raisons qu'elle a d'exister: *propter vitam vivendi perdere causas*. Alors la piété s'échappe d'elle pour vivre et se développer sans elle, au besoin contre elle.

Du reste, autant il est nécessaire pour la charité de revêtir une forme déterminée, autant il est important qu'elle ne s'attache pas à la forme choisie. C'est pourquoi l'on peut parler de piété à propos de n'importe quel amour⁷¹), amour de la science,

⁶⁹) C'est du reste pour cela que le catholicisme offre aux sociétés moins évoluées un prestige et exerce sur elle une influence que ne peut absolument pas avoir une piété individuelle.

⁷⁰) Il serait intéressant de montrer comment cet oubli de la charité à l'égard du dehors est accompagné d'un oubli plus grand encore en son sein et comment en son lieu et place se développent les intrigues, les ambitions, etc. Une église sans charité pour ce qui ne se soumet pas à elle est impuissante à mettre cette charité entre ceux qui s'y soumettent.

⁷¹) « Il est une sainteté de toute religion, il est une sainteté de tout sentiment, pourvu que le sentiment ait une généralité suffisante. ... Toujours il s'agit d'une pointe, puis d'un envahissement, puis d'une récolte de l'émotion, toujours l'individu se discipline à la plus grande gloire de sa dominante la plus irrésistible et la plus profonde. Et la sainteté nous apparaît, non plus le couronnement de la vie chrétienne, mais le seul but valable de toute vie...

« Tous ceux-là furent saints qui, ayant conçu un idéal, y ayant cru et l'ayant aimé, ne marchandèrent pas leur vie pour en assurer le triomphe. Saints ceux que dévora le bûcher pour l'une et pour l'autre cause, saints ceux qui se précipitèrent en chantant sous le glaive ou qui dans les hautes solitudes, après d'âpres années, moururent en contemplant la face de leur Dieu dans le globe du soleil

amour de l'art et même de l'amour tout court. Ce que l'on désigne alors par là, c'est tout simplement l'oubli total, par celui qui aime, de son amour en faveur de ce qu'il aime; c'est d'autre part une transcendence affective de cet objet telle que tout lui est donné, ou mieux que tout lui est abandonné : l'homme se trouve alors entièrement consacré, dans toute sa vie, non plus à vivre, mais à ce pour quoi il vit, le voulant assez pour le réaliser, le réalisant assez pour ne vouloir que lui, s'unissant dans cette volonté à celle d'autrui assez pour la faire fructifier en elle, jamais pour que ce soit celle des autres qu'il amène à lui. Ne serait-ce pas là le secret de la vie et de l'immortalité, s'il est vrai que la vie nous est donnée, non pas pour que nous la gardions — suprême illusion que la mort vient toujours démentir — mais pour que nous la donnions?

La piété est donc en somme la transfiguration de tout ce qui est humain par la direction imprimée aux efforts et aux joies vers quelque chose qui dépasse les uns et les autres. Elle n'existe et ne dure que si elle ne se replie pas sur elle-même, ni socialement, ni individuellement. C'est pour cela qu'en posant par-devant l'homme un objet de foi, d'action et d'amour, elle est véritablement créatrice de spiritualité.

IV

Mais il nous faut aller plus au fond des choses en examinant cet objet de la charité et de la piété, non seulement en tant que principe, mais plus directement en lui-même, en tant qu'idéalité transcendante.

couchant. Et saints aussi ceux qui, brûlant de flammes plus charnelles, se firent une fin de leur cause ou de leur patrie. Et saint, peut-être suprêmement, celui qui, acceptant la vie dans ses joies et dans ses mystères, lui dresse dans le secret un autel avec le meilleur de ses forces, ne disjoint pas de la pensée l'action, et lève ses bras devant la mystérieuse inconnue.

«... Cet absolu de la certitude, ce ton aigu de la sensibilité, ces poussées intermittentes ou continues de la grâce, cette réalisation dans l'émotion et dans l'acte de l'harmonie des forces humaines en quoi se résume la sainteté, se retrouvent dans le développement de toutes les valeurs affectives capables d'organiser la vie... Et c'est pourquoi il y a une sainteté de tous les grands sentiments terrestres, une sainteté de la pitié, une sainteté de la pensée, une sainteté du patriotisme, une sainteté de l'amour. » TRUC, *La Grâce*, p. 120-122.

Le problème du reste n'est pas nouveau. Nous nous rencontrons ici avec l'un de ceux qui l'ont posé le plus magnifiquement, Pascal : plus pieux peut-être que personne, il a su unir en lui et le sens religieux et le sens philosophique. On sait en effet que par-dessus l'ordre des corps, par-dessus l'ordre des esprits, il a posé, comme une réalité supérieure, l'ordre de la charité, infiniment plus élevé que les deux premiers, et sans commune mesure avec eux. Pour lui donc la charité représente, non seulement une vertu à pratiquer, mais une réalité à connaître. Qu'est-ce qui la constitue en tant que telle ?

1. — Il semble bien d'abord, pour nous en tenir au cas de Pascal, que cette distinction lui a été inspirée par la façon dont se posait pour lui le problème religieux. Pascal avait été savant et chrétien, janséniste et catholique à la fois. Or, il y avait en lui trop de vigueur d'esprit pour que ces différents éléments de sa formation puissent se juxtaposer sans chercher à se fondre. De là la crise extrêmement forte qui a conduit l'auteur des *Provinciales* à écrire les *Pensées*, dans lesquelles il essaya de résoudre le problème qui a tourmenté sa vie et dont peut-être il est mort.

D'une part il avait une formation mathématique, voisine en un sens de celle de Descartes, qui lui faisait éprouver très fortement le besoin de démonstrations rigoureuses, démonstrations qu'il ne pouvait trouver en faveur de sa foi. C'est ce qui nous explique pourquoi si fréquemment il parle de l'obscurité inhérente à la doctrine catholique. Mais d'autre part son jansénisme lui fournissait une explication de cette obscurité : l'homme ne pouvant rien faire par lui-même pour arriver à la religion, il est naturel que celle-ci ne puisse être l'objet d'une démonstration proprement dite, ce qui en ferait une conclusion logique et la rendrait accessible à la raison. Il convient donc que Dieu soit un Dieu caché, ne se montrant qu'à ceux qui désirent sincèrement le voir, se dérochant aux autres, si bien que ce qui pour les premiers est un argument en faveur du christianisme, devient pour les seconds un moyen d'aveuglement qui les en détourne.

C'est tout cela que signifie sa théorie des trois ordres : les vérités de foi n'appartiennent pas du tout à l'ordre des esprits ;

elles sont donc en dehors des démonstrations scientifiques. Elles appartiennent à l'ordre de la charité, là où ce qui compte, ce sont les « raisons du coeur que la raison ne comprend pas », c'est-à-dire précisément tout cet ensemble de dispositions préparatoires et d'activité collaboratrice à la Grâce, dont nous avons vu la nécessité pour la piété. Entre les deux il n'y a nulle commune mesure, parce qu'on ne peut passer de l'une à l'autre et qu'il est nécessaire de faire une transposition complète dans la manière de penser, d'agir et surtout d'aimer.

Ainsi ce que nous avons vu au sujet des croyances ou de la conduite ne trouve sa réalisation que dans cet ordre de la charité: il y a des vérités transcendantes à la raison et une morale supérieure à la conduite humaine, parce qu'il y a un mode d'aimer au-dessus de tous les désirs et de toutes les affections humaines. Car c'est dans l'amour, c'est-à-dire dans le mouvement par lequel l'homme s'attache à ce qui l'entoure, qu'est le principe de la pensée comme de l'action.

2. — Or, dans l'ordre des esprits, l'activité humaine consiste essentiellement à ramener le plus possible les connaissances qui nous parviennent, au type même de la connaissance intellectuelle, à la science mathématique. Raisonner, induire, analyser et conclure, tout cela n'est rien autre chose qu'une réduction plus ou moins complète aux formes de notre esprit. Aussi bien cette science est-elle une traduction en langage conceptuel de ce qui existe, et non une représentation directe. A plus forte raison, si l'on ne sort pas de la vie pratique, ramène-t-on tout ce que l'on voit à nos propres besoins, c'est-à-dire, comme Bergson l'a si bien montré, aux nécessités de la vie.

Dans l'ordre de la charité, la position est nettement retournée. On ne cherche plus à se satisfaire, puisqu'au contraire le mouvement de la piété consiste à se prémunir contre tout repliement sur soi. On ne voit pas non plus les choses d'après soi, puisqu'on s'efforce avant tout de se transformer soi-même d'après les choses auxquelles on croit. La relation entre l'objet et le sujet est donc en sens inverse: au lieu de poser l'objet devant soi dans une forme sous laquelle on puisse le saisir ⁷²⁾,

72) M. Ed. LE ROY a fort bien montré comment le « fait scienti-

on se pose soi-même devant lui, et on se donne à lui de façon à se former d'après lui. L'objet n'est plus saisi *ad modum recipientis*, comme diraient les scolastiques: c'est le sujet qui se transforme à la mesure de l'objet. Sans doute, il est vrai, nous n'agissons presque jamais ni en savant pur, pas plus qu'en moraliste absolu, ni en homme intégralement religieux. Mais à prendre l'attitude du savant ou de l'homme d'action, comme celle de l'homme religieux, en elles-mêmes et dans ce qu'elles ont d'essentiel, c'est bien par cette sorte de dépolarisation de la vie spirituelle qu'on les peut définir l'une par rapport à l'autre.

3. — Ceci du reste nous explique la signification et la portée du fameux: « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé ».

Du point de vue proprement scientifique, il n'y a pas de formule plus claire du cercle vicieux ou de la pétition de principe fondamentale qui se trouvent à la base du dogmatisme, en tant que doctrine à prétentions scientifiques ou philosophiques: on n'admet la vérité des idées religieuses que si l'on a déjà des dispositions religieuses, c'est-à-dire si l'on est en prévention de les admettre. Du reste Pascal lui-même affirme plus d'une fois que les arguments tirés des prophéties ou des miracles ne peuvent avoir de valeur probante que pour les croyants, ce qui revient à dire que la foi ne peut se démontrer qu'à ceux qui la possèdent déjà. Aussi bien, dès lors qu'on veut prouver, croyants et incroyants en viennent facilement à reconnaître la nécessité de cette prévention⁷³), mais les derniers y voient une raison décisive de rejeter ce qu'affirment les premiers, qui au contraire

fique » est autre chose que le fait brut, mais un découpage opéré dans la réalité suivant les besoins de notre esprit; et l'on pourrait en dire autant du fait moral: il est lui aussi un découpage de ce à quoi s'appliquent les volontés sociales sur la conduite humaine.

⁷³) « La foi est chose surnaturelle », disent les uns, « donc vous ne pourrez croire si vous ne commencez par prier ». « C'est précisément parce qu'il faut commencer par prier pour croire que la foi ne peut être vraie », disent les autres. Les deux positions sont irréductibles, parce qu'en fait elles sont l'une et l'autre deux attitudes en sens inverse de la conscience.

se trouvent confirmés dans la surnaturalité de leur croyance par cette nécessité d'une grâce prévenante.

Mais lorsqu'on pose la question sur un terrain proprement religieux, ou plutôt lorsqu'on cherche à définir en quoi consiste la position sur ce terrain, le fait prend une tout autre signification. Ce qu'il exprime alors, c'est justement la nécessité de se mettre sur un autre terrain que le terrain scientifique et de faire une transposition capitale pour voir les choses religieuses en tant que telles.

Nous avons vu en effet que l'objet ne devient vraiment religieux que si d'abord le sujet se fait lui-même religieux. Or, cette religiosité ne peut pas avoir une objectivité comparable à l'objectivité scientifique ou philosophique, puisque précisément elle est d'un tout autre ordre. Nous avons vu en outre qu'elle consiste essentiellement dans la dépolarisation de la vie spirituelle, par laquelle c'est l'activité du sujet qui pose l'objet, tout en étant guidée par les nécessités de son objectivité, et non l'objet qui entraîne le sujet, tout en subissant une certaine adaptation aux formes de celui-ci. Autrement dit, la religion ne commence vraiment d'exister que si cette dépolarisation est chose accomplie, c'est-à-dire lorsqu'on veut, non pas savoir ce qui est, non pas agir efficacement, mais créer une nouvelle spiritualité, ou, si l'on préfère, pénétrer dans l'Etre plus loin que n'y arrive la simple humanité de ce que nous sommes.

Car, puisque la science est une réduction de la réalité aux capacités de notre esprit et la morale une réduction de l'activité aux besoins individuels et sociaux, il reste en dehors de l'une et de l'autre l'immense réalité, soit ontologique, soit spirituelle, de tout ce que les facultés ordinaires ne peuvent atteindre ou produire, ce que l'oeil du savant en tant que tel ne peut voir, ce que la volonté de l'homme ne peut faire, par conséquent ce qui échappe à notre langage verbal ou conceptuel aussi bien qu'à nos actes utilitaires ou moraux. Nous sommes donc alors en dehors de toutes les formes humaines de la pensée et de l'activité, mais précisément devant l'attitude qui consiste à renoncer à tout ce qui est humain — catégories scientifiques ou règles pratiques — et à s'intentionaliser vers le transhu-

main⁷⁴). Et c'est au principe même de la vie, là où se constituent les fondements de la spiritualité humaine à l'égard du monde et de lui-même, dans la façon d'aimer, que s'établit cette dépolarisation, pour s'étendre ensuite aux attitudes qui en dérivent dans l'intelligence et la conduite.

Lors donc que les mystiques nous parlent de « vie surnaturelle » ou de « réalités surnaturelles », ce qu'ils désignent, c'est d'une part cette dépolarisation de la conscience opposée aux formes qui lui sont les plus habituelles, d'autre part ce qu'elle produit ou atteint. Mais elle ne peut se faire qu'au moyen d'un objet construit, comme l'a montré Bergson, en vertu de la « fonction fabulatrice » par laquelle l'« élan vital » remédie aux faiblesses de l'intelligence et en dépasse les limites. Seulement cet objet est à prendre comme un ensemble de Formes ou d'Idées, destinées à soutenir et à diriger la pensée, l'action ou l'amour en tant que religieux, et non comme des représentations de ce qui est à penser, à faire ou à aimer. Les interpréter ainsi serait du reste en revenir à une attitude simplement « naturelle » et donc leur enlever leur raison d'être. Sous prétexte d'assurer leur réalité aux yeux de la conscience, on leur ferait perdre la seule chose qu'il y a de réel en elles, à savoir qu'elles sont hors de cette conscience.

Il est donc facile de comprendre que dans une telle attitude, on ne cherche l'objet que parce qu'on a déjà trouvé l'attitude spirituelle qui en a besoin, de la même façon qu'on ne s'exerce dans un art que si l'on en a d'avance le goût. La religion et la piété sont construction ou invention de spiritualité réelle et non découverte d'idées sur la réalité : il est donc nécessaire d'avoir trouvé l'intentionnalité vers cette spiritualité avant de chercher l'objet qui en est le moyen plus que le principe, comme il l'est d'avoir trouvé le besoin esthétique avant de chercher à le satisfaire par une oeuvre artistique. Par conséquent, lorsque

⁷⁴) Il importe peu du reste que ce transhumain soit compris comme une partie de l'Etre total atteinte par la position religieuse ou simplement comme une production de l'esprit résultant de l'activité religieuse, puisque dans les deux cas, il s'agit d'une forme d'être purement spirituelle: soit le monde en tant qu'il n'est plus le monde matériel, soit la Pensée en tant qu'elle est autre que la pensée de la matière.

le croyant affirme cette nécessité, ce n'est pas une pétition de principe qu'il commet, c'est l'essence de son attitude qu'il exprime. Voilà pourquoi cette idée est en même temps l'argument péremptoire de l'incroyant et le principe de la certitude du croyant : le premier y cherche ce qu'il lui est impossible d'y trouver parce qu'il le prend à contre-sens ; et le second y reconnaît la vérité et la légitimité de l'attitude qui le distingue du premier.

4. — Si maintenant nous examinons cette dépolarisation en elle-même, cherchant à en déterminer les caractères intrinsèques, nous arrivons à constater ceci.

Suivant l'ordre ordinaire de la vie psychologique, la loi de la conscience, comme celle du corps et de tout ce qui est individualité vivante sur terre, est de vivre pour soi. De la même façon qu'un corps organique se constitue à mesure que chacune de ses parties se fixe et dans une nature histologique et dans une fonction physiologique déterminées, la conscience humaine prend petit à petit, au cours de la vie, une forme qui l'établit dans son individualité. Ses habitudes, ses souvenirs, ses tendances, de moins en moins variables à mesure que l'on vieillit, sont les divers éléments de cette fixation et introduisent dans la vie psychologique l'instinct de conservation par lequel l'être spirituel, tout comme l'être physique, s'attache à ce qu'il est, plus encore au sentiment de l'être, si bien que tout est jugé et utilisé en vue de cette conservation. Il en résulte que l'individu humain, comme du reste toute individualité, devient incapable de s'adapter à la loi générale du monde, qui est changement perpétuel, et finit par devenir incapable de vivre. La mort est donc le résultat de cette tendance au maintien de l'individualité. Mais aussi, il est vrai, il y a évolution permanente dans la formation de ces différents types, ce qui assure, tout au moins ce qui rend possible le perfectionnement soit de l'espèce, soit surtout de ce qu'il y a de plus vivant en l'homme, à savoir de sa spiritualité.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que la constitution de la science se rattache à cet aspect de la vie. Elle consiste à formuler des lois, c'est-à-dire à organiser la masse des faits,

toujours dissemblables, en groupements déterminés. Ce faisant, elle ramène une multiplicité amorphe à une pluralité de formes précises; et cette pluralité n'est au fond que l'adaptation à l'individualité de l'esprit humain de la diversité des réalités cosmiques. Ce que l'on possède alors, ce n'est pas ce qui est, c'est une adaptation de ce qui est à nous-mêmes. Il nous a donc fallu ramener toutes choses aux formes de notre esprit, même lorsque la science est le plus désintéressée. Du reste, elle commence toujours par être un moyen de résoudre un problème pratique et quand elle se détache de ce point de vue utilitaire pour examiner les choses en soi, elle ne se détache au fond que de l'utilité immédiate ou matérielle pour arriver à une intellectualisation qui n'est pas autre chose qu'une autre forme d'utilité: la jouissance spéculative de notre intelligence.

En toute cette activité, c'est donc le moi qui est au principe comme à la fin de ce que l'on cherche, ainsi que de l'action de le chercher. Connaître scientifiquement, c'est connaître pour jouir, soit de ce que l'on connaît, soit de la connaissance que l'on en a. La conscience s'enrichit pour s'enrichir, à la façon de celle de l'avare, *mutatis mutandis*, lequel accumule ses possessions pour se sentir plus riche. Le savant, c'est l'homme qui se sent davantage maître de ce qu'il sait et de ce qu'il y a à savoir, bien que les progrès de son travail lui donnent en même temps le sentiment des limites de sa science, un peu comme l'avare pense souvent plus à ce qu'il n'a pas qu'à ce qu'il possède.

Dans l'ordre de la charité, au contraire, l'âme doit avant tout s'oublier elle-même et oublier même qu'elle s'oublie. Plus exactement, lorsqu'elle pense à elle, ce n'est que pour savoir qu'elle n'est rien, qu'en se donnant elle ne donne rien, qu'en se renonçant elle ne renonce à rien et que son individualité, son moi, n'est que du néant. Elle ne cherche donc pas à réduire ce qui l'entoure aux formes de son esprit, ce serait le détruire; mais elle essaie de se hausser vers les réalités qui la dominent. Peu importe que celles-ci lui apparaissent toujours plus ou moins colorées par ses habitudes de pensée ou d'action et que la définition qu'elle se donne de son objet soit une adaptation provisoire aux conceptions de son milieu et de son temps. L'essentiel de son mouvement de piété n'en est pas moins la décen-

tralisation totale vers son objet. Il se passe donc en elle quelque chose d'analogue à ce qui se passe dans l'amour humain, qui est la revanche de l'espèce contre l'individualisation de la vie et qui tend à sortir des formes déterminées par cet individualisme pour vivre au-dehors et au-delà et ne pas mourir avec lui. De même l'amour qui fait le fond de la piété consiste essentiellement à sortir du moi pour vivre en un autre chose; cet autre chose apparaît à l'âme pieuse comme son Dieu, parce que l'essentiel en est justement qu'il est autre chose qu'elle et qu'il l'est absolument, puisqu'elle n'est rien et que lui est tout.

Tout cela nous l'avons vu à propos de la Foi et de l'Espérance. Mais c'est par la Charité surtout que cela se réalise, parce que l'amour accomplit beaucoup plus complètement ce que peut faire la pensée et l'action. L'une avait donné à l'âme une certitude sur l'existence d'un monde spirituel autre que le monde naturel; l'autre avait ajouté la confiance en l'accessibilité de ce monde. La charité y fait entrer, parce qu'elle est non seulement la pensée de son objet, mais l'ardeur de cette pensée, non seulement la volonté d'une action, mais la force de cette volonté. Bien plus, elle se donne, mais sans le savoir; elle s'oublie, mais en l'oubliant. Elle est ainsi l'union totale avec cet objet, parce qu'elle se perd en lui, et le dépouillement complet pour se remplir de lui.

Sic vos non vobis. On pourrait prendre le mot comme devise de cette charité, puisqu'elle est une vie intégralement tournée vers autre chose qu'elle-même, vie dans laquelle le « moi » est complètement supprimé, alors que le « je » y trouve sa pleine activité et qu'au lieu de se constituer dans son individualité, il se forme en tout ce qui le dépasse. « Qui perd son âme » sans même savoir qu'il la perd, parce qu'il la donne, « la retrouve au centuple », parce que « ce n'est plus lui qui vit, mais son Dieu qui vit en lui. »

5. — Il nous reste enfin à préciser le rôle exact et complet des Idées-objet de piété ou de définir toute leur réalité phénoménologique, en tant qu'elles sont objet de la piété totale qu'est la Charité.

Ces Idées nous sont apparues comme absolument néces-

saïres : il n'y a de piété que si l'on a devant soi un objet. Il faut de plus que cet objet soit absolument objet, c'est-à-dire qu'il puisse attirer tout vers lui, sans cesser d'être accessible. Or ce rôle, il le joue précisément parce qu'il est essentiellement idéal, qu'il est, non une chose que l'on puisse prendre, mais une Idée que l'on doit suivre.

Mais ce n'est pas tout. N'importe quelle Idée ne peut pas servir d'objet à la piété. Il faut qu'elle soit principe de pensée et d'action religieuses, principe d'amour et de renoncement. Or, rien de tout cela n'est possible si cette Idée ne réalise pas certaines conditions intrinsèques qui la rendent capable d'être cet objet transcendant et absolu, sans lequel il n'y a pas de piété. Il y a donc des catégories religieuses comme il y en a de la science ; et toute conception pieuse qui n'y rentrerait pas serait une illusion, non pas dans sa fonction représentative, mais dans sa fonction religieuse.

Ces catégories, en tant qu'elles sont les formes transcendentes et constructives des Idées, nous les avons trouvées dans les trois vertus fondamentales de la piété catholique : la Foi, l'Espérance et la Charité. Elles pourraient se retrouver aussi bien dans toute piété : il faut qu'on puisse croire en une Vérité, qu'on puisse y trouver un guide sûr et un soutien ferme pour l'action et que, à l'occasion de cette Vérité et de cette action, l'amour surgisse, authentique et total ⁷⁵). Alors on peut

⁷⁵) Voilà pourquoi du reste cette piété ou, si l'on préfère, ce mysticisme, est à la base de toute action profonde, de quelque nature qu'elle soit. L'homme qui veut produire une oeuvre de surhumanité, soit intellectuelle, comme le sage ou l'artiste, soit morale, comme le saint ou le héros, soit sociale, comme le réformateur ou le révolutionnaire, ne peut le faire que s'il croit théoriquement et pratiquement à cette surhumanité assez pour s'y consacrer entièrement. C'est ce qui a fait dire à BERGSON (*Deux sources*, p. 335 sqq.) qu'il faut du mysticisme pour soutenir les révolutions. Si l'on veut par exemple, supprimer le principe du profit privé de la société et qu'on limite l'action à la seule vie économique, on oublie que cette limitation à la vie matérielle est l'essence même du profit privé et qu'on ne peut vraiment détacher les hommes de ce sentiment que par un certain mysticisme. C'est pourquoi, pour le dire en passant, au lieu d'être les « chiens de garde » des intérêts particuliers (cf. l'ouvrage de M. NIZAN à ce sujet), beaucoup de philosophes sont souvent les leviers les plus puissants de la lutte contre eux. Seulement ce n'est pas en surface qu'ils agissent, c'est au fond de l'intériorité humaine, là où sont les vraies réalités. Cf. FRANZ WERFEL, *Realismus und Innerlichkeit*.

parler vraiment de religion, tandis que si ces conditions font défaut, quelles que soient les idées ou les principes dont on pourrait se réclamer, il n'y en aurait que l'apparence.

Seulement la Foi, l'Espérance et la Charité n'existent qu'à la condition de poser devant elles et au-dessus d'elles leur objet; et celui-ci a beau être construit par elles, sa construction ne se fait que s'il se sépare d'elles, de même que l'enfant ne vit que s'il sort du sein de sa mère ou qu'un artiste ne produit une oeuvre qu'en l'exprimant. Or, pour que ces Idées réalisent cette séparation de l'objet et du sujet, elles doivent être telles que rien en elles n'implique un repliement quelconque de l'objet sur le sujet ou, en d'autres termes, que, dans leur construction, le sujet ne se prenne jamais comme objet. Cette construction est donc une transcendentalité pure, indépendante de tout psychisme individuel; et l'oeuvre construite, une transcendance absolue, supérieure à toute conscience. C'est pourquoi, ce qu'il y a d'essentiel à ces Formes, c'est ce qu'en langage chrétien on appelle leur « surnaturalité », ce que nous pouvons appeler leur transhumanité, c'est-à-dire ce par quoi elles fixent fortement et définitivement la désorientation de l'activité spirituelle. Et cette transhumanité, c'est moins dans leur contenu qu'il faut la chercher que dans leur Forme, parce qu'il ne s'agit pas de ce qu'elles signifient, mais de la façon dont elles le présentent. Il reste que cette réalité, toute formelle qu'elle soit, n'en est pas moins une réalité, de la même façon que la poésie n'est pas dans la suite des mots ou des idées, mais dans le style des images et l'harmonie du rythme.

6. — Il nous reste un dernier pas à faire. Cette surnaturalité que nous avons trouvé dans les Idées religieuses en tant qu'objet de Foi — la Révélation — et en tant qu'objet d'action — la Grâce — et qui correspond à ce par quoi la conscience transcendente peut réussir à être un sujet pur de pensée ou d'activité, en quoi consiste-t-elle comme objet de Charité? qu'y a-t-il dans l'être *a priori* de notre conscience qui puisse la prendre comme objet?

Nous avons vu que l'essentiel de l'oeuvre de la piété, c'était de donner à l'âme la conscience de son salut, c'est-à-dire de sa

délivrance par rapport aux nécessités matérielles qui pèsent sur sa vie, par rapport aussi aux conditions morales dans lesquelles elle se trouve, par rapport enfin et surtout à elle-même. Elle rencontre donc en son Dieu son épanouissement complet et total. Elle l'y rencontre sans doute parce que sa piété a consisté à se dépouiller d'elle-même pour se tourner intégralement vers autre chose qu'elle; elle l'y rencontre surtout parce que cette désorientation correspond au besoin le plus essentiel, le plus transcendantal de la conscience: se désindividualiser.

Très souvent sur notre chemin nous avons retrouvé cette idée que tout individualisme est une fermeture de la vie, que l'on essaie de s'appropriier et que l'on tue par cette appropriation. L'être humain, comme tout être vivant, est un rameau, au moral comme au physique, qui prétend se séparer du tronc et se condamne ainsi à mourir. Il ne peut retrouver sa vie que dans l'Etre général, *Ego sum vitis, vos palmites*. L'homme qui limite la vie à la sienne propre en se posant lui-même comme objet de cette vie, traitant les autres comme autant de moyens pour lui et ignorant en eux ce qui ne peut lui servir, devient fatalement un isolé, puisque les autres — hommes et choses — sont essentiellement beaucoup plus que des moyens pour lui. En outre, le monde extérieur lui devient hostile: il n'y voit et n'y peut voir que ce qui le contredit, parce qu'il n'y cherche que ce qui le favorise. Au contraire, quiconque sait se faire sujet pur à l'égard d'autres sujets et sujet total envers l'Etre absolu — charité envers le prochain et charité envers Dieu — par le fait même qu'il s'oublie, se sent en communion avec tout ce qui n'est pas lui. Sa destinée alors se réalise telle qu'elle doit être, parce qu'il a trouvé le moyen de sortir de son individualité et de s'unir à la Vie totale. Les êtres et les choses lui sont favorables et amis, puisqu'il a détruit en lui tout ce par quoi ils lui étaient hostiles ou ennemis. Il n'est donc plus un étranger dans le monde; il y est chez lui, de la même façon qu'une femme aimée se trouve heureuse dans la maison que lui a donné celui qui l'aime, parce qu'elle l'a d'abord aimé; et qu'elle se sent comprise et aimée, parce que c'est son propre amour qui a construit son foyer ⁷⁶).

⁷⁶) Voir à ce sujet les magnifiques pages du P. LABERTHONNIERE

Nous arrivons ainsi à cette conclusion: la piété est, en tant qu'activité affective et spirituelle, un amour permanent de tout ce à quoi elle donne le nom de Dieu. Mais elle est surtout la

à propos de Saint-Jean de la Croix (*Bull. de la Soc. fr. de Philosophie*, mai 1925). D'une part le rôle de l'ascétisme chrétien est de substituer à l'égoïsme, naturel en nous « soit parce que cela serait inhérent à notre nature même d'être créé... soit parce que notre nature aurait subi une corruption » (p. 54) la « générosité » qui nous fait sortir de nous-mêmes « pour penser et pour faire plus que nous ne sommes naturellement, c'est-à-dire par nous-mêmes, capables de penser et de faire »; d'autre part si l'on arrive à cette transformation, ce n'est pas parce que Dieu, par une sorte d'« Egoïsme divin », « ou bien par la seule vertu de sa nature parfaite, ou bien par la toute-puissance de sa volonté infinie, dompterait, capterait et façonnerait nos égoïsmes, nos égoïsmes particuliers, pour les faire servir à ses fins et manifester surnaturellement sa gloire » (p. 55), mais parce qu'il « se présente au contraire comme une générosité, une bonté, une charité qui, sans avoir besoin d'eux, ni pour sa gloire ni d'aucune façon, veut les êtres que nous sommes en eux-mêmes et pour eux-mêmes et se donne à eux pour les faire être et les faire vivre réellement. » Et l'auteur ajoute ces précisions singulièrement suggestives: « Dès lors donc que la vie dite surnaturelle est conçue comme consistant essentiellement à aimer Dieu pour lui-même ainsi que Dieu nous aime pour nous-mêmes, dès lors qu'elle est générosité au sens le plus fort de ce mot, c'est-à-dire charité au sens évangélique et paulinien, ce qui la distingue de la vie naturelle, ce n'est donc pas du tout qu'elle serait passivité en nous, tandis que la vie naturelle serait activité; mais c'est qu'elle est un autre mode d'activité, une activité généreuse par laquelle on sort de soi, s'opposant à l'activité égoïste par laquelle on se concentre en soi et inconciliable avec elle » (p. 57). « Il se trouve donc de la sorte qu'entre le naturel et le surnaturel, à la manière dont saint Jean de la Croix les distingue et les oppose, en se plaçant au point de vue de la vie, l'opposition est toute morale, uniquement morale » (p. 58). C'est du reste en effet dans ce même sens que les auteurs ascétiques en général parlent de surnaturel.

Par là, se définit la différence entre la mystique plotinienne et la mystique chrétienne: « au lieu de concevoir... des âmes sans mode s'absorbant dans un Dieu sans mode, comme des accidents qui s'évanouiraient dans l'unité d'une seule et même substance, Jean de la Croix conçoit des âmes vivantes qui sont de véritables êtres, c'est-à-dire qui, dans leur intériorité même existent en soi et pour soi et qui, comme telles, s'unissent à un Dieu vivant par don réciproque, par rencontre de volontés qui se cherchent et qui se trouvent » (p. 49).

« Par suite, la Réalité infinie qui nous pénètre et nous déborde, qui nous fait être et nous fait vivre... au lieu de se présenter comme n'étant qu'un je ne sais quoi indistinct et amorphe, une sorte d'Être universel qui ne serait ni ceci ni cela, et dont nous ne saurions rien dire autrement que par des analogies mimant seulement la connaissance et par conséquent fallacieuses, se présente au contraire comme étant, spirituellement et moralement, déterminée d'une façon très nette. C'est dans toute la force et tout le plein sens du terme, une GÉNÉROSITÉ, en laquelle la générosité que nous avons à pratiquer a son principe et sa fin... Mais puisque, par le fait même, pour le

conscience de trouver en ce même Dieu, d'y être complètement et parfaitement aimée. Elle n'existe pas seulement à titre de vertu pratiquée: elle existe aussi à titre de bonheur reçu. La piété n'est pas qu'un amour qu'on donne: elle est un amour qu'on reçoit en échange de celui qu'on a donné. C'est enfin ce qui fait la réalité de son Dieu: il existe vraiment pour elle, parce que très réellement il est pour elle l'amour dont elle vit. *Deus caritas est.*

Il nous semble, qu'on nous permette de l'avouer, que par là nous approchons du fond du problème religieux. L'essentiel n'en serait-il pas de savoir si le monde, l'univers, l'Etre — peu importe le mot — est l'ennemi de l'homme ou si c'en est l'ami? si la destinée de ce dernier est celle d'un condamné à mort, qui ne sait pas pourquoi on l'a condamné et qui ruse avec ses bourreaux pour retarder jusqu'à la dernière extrémité l'issue inévitable, consumant ainsi toutes ses forces et tout son temps dans une lutte où il se sait d'avance vaincu — et quel non-sens qu'une vie consacrée uniquement à reculer une mort qu'il lui est impossible d'éluder! — ou bien si c'est celle d'ou ouvrier qui travaille au service d'un « grand oeuvre », dont toute la raison d'être est d'apporter sa contribution spéciale et dont la mort est le moyen nécessaire pour qu'il cède la place à d'autres, capables de faire

connaître il faut être généreux... comme en ce monde nous n'avons jamais fini d'être généreux, jamais fini de sortir de notre égocentrisme, nous n'avons non plus jamais fini de connaître Dieu, jamais fini de nous unir à lui pour vivre de sa vie... Et au lieu de le connaître statiquement à la manière de la connaissance commune et naturelle, c'est-à-dire égocentrique, qui n'aboutit toujours qu'à concevoir un Dieu de ce qui est, un Dieu du aux formes arrêtées et fixes dont Aristote disait qu'« il est éternellement ce qu'il est »... on le connaît dynamiquement comme le Dieu de ce qui doit être, comme le Dieu d'un idéal de bonté, de justice, de communion des âmes par lui et en lui: idéal qui pour nous n'est point réalisé, puisque si le monde envisagé dans ses formes extérieures, peut être pensé logiquement comme constituant une hiérarchie, un ordre beau à voir, envisagé dans les êtres qui y vivent et qui s'y opposent par leurs appétits, il est au contraire conflit et désordre et qui, s'il fallait s'y tenir, ne serait jamais bon à être, mais que nous devons réaliser et dont les exigences se révèlent à nous au fur et à mesure seulement que nous y travaillons » (p. 68-69).

Ajoutons seulement qu'une telle conception de Dieu est plus religieuse que proprement philosophique, ce qui n'empêche qu'il y a lieu de compléter la seconde par l'étude philosophique — c'est-à-dire phénoménologique — de la première.

ce qu'il ne peut faire? — et alors quelle heureuse certitude de se sentir assuré du succès par le fait seul qu'on travaille!

Telles sont au fond les deux solutions fondamentales de la vie, entre lesquelles, de toute nécessité, il faut choisir, en subordonnant l'un des deux termes à l'autre: ou bien la vie veut surtout jouir d'elle-même et prend alors à son service, la conscience qui travaille, ou bien cette conscience se donne à son travail et se sert de la vie qui se sent, pour mieux se donner; en termes plus simples, ou bien l'on s'aime soi-même, et tout le reste, science, travail, pratiques religieuses au besoin, n'est qu'un moyen pour jouir de la vie, ou bien l'on aime, l'intelligence, la volonté, le coeur étant au service de cet amour.

Dans ce dernier cas seulement, il y a religion, même si les croyances et les pratiques étiquetées — toujours provisoirement — comme religieuses, sont rejetées. Dans le second cas, même si on en garde l'apparence extérieure, il n'y en a pas. La religion est donc au fond la réponse que l'homme apporte à ce problème capital de la destinée ainsi posé. Seulement, il ne peut être question d'une réponse d'abord théorique: ce serait alors à la philosophie à parler la première et il faut reconnaître qu'un tel problème n'est pas directement de son ressort. Il s'agit d'une réponse avant tout pratique, consistant dans l'attitude fondamentale prise par la conscience. Car on ne peut comprendre que l'homme trouve de l'amour dans le monde que si on commence par apporter le sien et dans la mesure où on l'apporte. Voilà pourquoi c'est par l'attitude religieuse qu'on formule la réponse; voilà pourquoi celle-ci n'est pas et ne peut pas être en termes d'intellectualité et voilà pourquoi le rôle de la philosophie est de comprendre ensuite cette formule en en distinguant la portée représentative, toute provisoire, de la portée religieuse, essentiellement éducative. *Primum vivere, deinde philosophari.*

CONCLUSION

Au terme de ces analyses, il convient de jeter un coup d'oeil sur le chemin parcouru pour fixer les résultats que nous croyons avoir obtenus.

I

La piété catholique nous est apparue comme une discipline de l'affectivité religieuse, discipline dont le principal moyen consiste à poser un objet extérieur et transcendant, à l'amour duquel l'âme s'abandonne petit à petit. Ainsi se fait une décentralisation de toutes les tendances par rapport au sentiment du moi, décentralisation qui aboutit à orienter la vie psychologique et morale vers ce seul objet.

1. — Plus en détail, les étapes de cette formation sont les suivantes :

A partir d'une indifférenciation primitive où tout est tout, magie, religion, piété, nous avons vu la religion se séparer de la magie par une distinction à la fois objective et subjective : objective, le résultat du rite étant attribué à un être individuel, génie, démon ou dieu ; subjective, le sentiment à l'égard de cet objet étant de nature désintéressée, contraire par suite au sentiment utilitaire inhérent à la magie. Il se produit ainsi quelque chose d'analogue à la segmentation de la nébuleuse primitive en systèmes solaires distincts et de ceux-ci en planètes : l'idée de Dieu se sépare de celle de l'homme sous l'influence de la force centrifuge qui pousse l'âme à sortir d'elle-même et entraîne avec elle un sentiment humain qui se constitue en entité distincte.

Ce sentiment est, il est vrai, contrebalancé de force centripète : la religion reste mêlée de magie : tantôt elle sert son Dieu, tantôt elle s'en sert ; tantôt en tant qu'individuelle, elle se tourne vers lui, tantôt en tant que collective, elle le tourne

vers elle. C'est ainsi qu'elle se différencie en religion nationale, soumission de chacun devant l'idée de patrie en même temps qu'utilisation des dieux pour la gloire de cette patrie, et en religion de salut, consécration des âmes à une doctrine commune et moyen pour ces âmes de se sauver ou de se justifier elles-mêmes.

A peu près tous les éléments de la vie religieuse se sont constitués eux aussi et par une différenciation de ce genre et par le mélange de deux mouvements en sens contraire. Ainsi la piété. Elle s'est formée au sein de la religion par un mouvement centrifuge d'amour plus vif, de soumission plus grande, de service total, dans lequel s'affirment parfois d'autres tendances centripètes; à côté d'une liturgie de louanges, d'adoration et d'amour se pose un sacramentalisme de grâces et auprès d'une Eglise-communauté des fidèles s'établit une Eglise-hiérarchie autoritaire. Celle-ci du reste se constitue elle-même comme un organisme vivant, dans lequel chacun se subordonne au tout et continue ainsi à vivre par piété, pendant que ce tout s'affirme comme un individu qui se suffit et devient le centre, voire même la fin de tout le reste.

De même encore dans cet organisme nous voyons d'autres individualités spirituelles osciller entre une activité de rayonnement et une activité de concentration: l'ascétisme, qui se tourne en monachisme, la Règle, qui devient principe du monastère, le dépouillement des biens matériels de chacun, qui agrandit les richesses de ces monastères, la soumission intérieure des membres, qui assure la domination du couvent. Dans des oeuvres comme *l'Imitation*, on voit se mélanger des aspirations épicuriennes vers la paix intérieure ou la jouissance des biens spirituels et la culture du sacrifice de soi et de l'amour, si bien que la piété, désormais établie comme une vie intérieure dans les individus, indépendante de la liturgie et de la règle, est à la fois l'amour de Dieu en soi et de soi en Dieu.

Enfin dans ce tout intérieur qu'elle est devenue, on voit se différencier les exercices de piété comme autant d'organes d'un être vivant. Chacun attire à soi les forces vives de l'âme pour les diversifier suivant les besoins, l'oraison transformant la pensée en affections, à peu près comme la digestion trans-

forme les aliments en sang, l'examen purifiant ces affections comme les poumons ou les reins purifient le sang de ce qui l'empoisonne, les sacrements apportant de l'extérieur les aliments dont l'âme a aussi besoin que le corps, et la prière donnant à toute cette vie le ressort qui la conduit vers Dieu, encore comme le sang donne aux membres l'activité qui leur fait produire leur travail. Seulement, de même que tel ou tel organe parfois compromet la santé générale par une hypertrophie de la sienne propre, de même ces exercices peuvent eux aussi s'hypertrophier aux dépens de la piété: les sacrements en la mécanisant, l'oraison en s'égarant dans l'illuminisme, les examens en provoquant les scrupules, la prière en diminuant l'action. De même encore que toute cette activité organisée s'égare et se corrompt lorsqu'elle se tourne plus vers la jouissance d'elle-même que vers l'activité, il arrive que cette piété diminue la vie plus qu'elle ne l'augmente, lorsque sa foi se tourne en fanatisme, sa confiance en quiétude, sa charité en accaparement des autres ou lorsque les prières se tournent en formules, les sacrements en rites magiques, les dévotions en superstitions.

La piété est donc une sorte d'organisme spirituel, à la fois source de vie en tant qu'actif, source de faiblesse par l'excès de sa différenciation. C'est, si l'on nous permet encore cette comparaison, l'un des atomes qui constituent notre être moral, à peu près comme les atomes matériels constituent les corps chimiques. Elle aussi a son noyau, centre d'activité, ses électrons qui tournent autour de ce noyau: les différents sentiments humains qu'elle attire et dirige vers elle. Elle a donc sa force de cohésion et son action de rayonnement: celle-ci lui donne sa consistance et sa durée; mais celle-là, en déterminant sa forme, la fixe et l'amène parfois à se détruire elle-même.

2. — Si maintenant nous regardons l'objet de la piété, nous constatons que, d'abord présenté au simple fidèle par l'Eglise, il ne possède et ne peut posséder qu'un aspect purement théorique. Il n'est perçu par la conscience qu'en vertu d'une sorte de placage d'origine sociale, de telle sorte qu'à ce stade élémentaire, la piété n'est encore que l'influence reçue de la part du milieu religieux dans lequel on se trouve.

Mais à partir du moment où le croyant se soumet à l'éducation que son milieu veut mettre en lui, il répond à la présentation de l'objet par ses propres efforts, grâce à quoi l'objet prend à ses yeux une réalité de plus en plus précise. Par le fait que le fidèle accepte cet objet, non seulement, si l'on peut dire à titre sociologique, mais psychologiquement, il lui reconnaît un degré de valeur et partant de réalité plus élevé. En outre, autour de cet objet, la vie spirituelle et morale se forme, se centralise et s'unifie. Il se produit donc comme une sorte de croissance continue des idées de piété s'opposant à toutes les autres idées qui sont dans la conscience. A mesure que cette opposition s'accroît, le fidèle tend de plus en plus vers l'objet; mais en même temps, il se sent entravé dans cette tendance par tous les autres objets. Il se trouve placé entre deux centres d'attraction: sa vie ordinaire et «naturelle» et cet objet, d'autant plus réel à ses yeux que sa propre activité le lui a fait apparaître comme « surnaturel ». D'une part il désire de toutes ses forces posséder cet objet: d'autre part il se sent incapable de l'acquérir, précisément parce qu'il ne s'y attache qu'en refoulant, si l'on peut dire, le reste de la conscience.

C'est alors que jaillit la prière, prière-demande d'abord, en vue de la possession de biens matériels ou spirituels, tant que la conscience a senti la valeur de l'objet plus que la non-valeur de ce qui n'est pas religieux, prière-soumission ensuite, lorsque l'opposition a été comprise et que le fidèle, placé devant sa croyance, se rend compte qu'elle est pour lui une nouvelle vie, plus désirable encore qu'obligatoire. C'est du reste pour cela que le sentiment d'impuissance croît avec le désir de Dieu, plutôt qu'inversement.

Toute cette préparation psychologique ne se fait donc pas simplement comme un exercice à vide, analogue aux mouvements gymnastiques par lesquels on veut augmenter ses forces physiques. Il y a lieu de considérer l'objet religieux comme de tout autre nature que de simples conceptions, sortes d'épiphénomènes de cette ascèse. De là la nécessité de sortir du psychologisme, de ne pas se contenter d'examiner les diverses réactions du sentiment, de l'intelligence ou de la volonté en elles-mêmes, mais de porter son attention sur cet objet. Le

problème se pose donc : Quelle est précisément la fonction réelle des idées religieuses? Il devient alors nécessaire de pousser plus au fond l'analyse de la piété, là où elle est à proprement parler de la piété, pour se rendre compte de ce que sont, non seulement pour l'âme pieuse, mais aussi en elles-mêmes, les conceptions qui la dirigent et la soutiennent.

3. — Là encore, à mesure que se développent les sentiments de piété, leur objet prend une consistance de plus en plus forte. Il finit même par devenir l'objet intégral de toute la vie psychologique, parce qu'une lutte s'engage collatéralement, si l'on peut dire, d'une part entre les tendances « naturelles » et la « vie surnaturelle », d'autre part, non plus entre l'objet religieux et les autres objets de la conscience, mais entre cet objet et le moi. L'âme se trouve placée entre deux mondes spirituels. L'un des deux doit s'effacer et l'autre grandir, si bien que finalement, la conscience se constitue dans une intentionalité totale et absolue vers cet objet.

Il apparaît alors que celui-ci, tel qu'il est saisi par la conscience, possède une réalité phénoménologique, ce qui veut dire que sa relation en tant qu'objet avec la conscience est un phénomène de vie spirituelle, phénomène dont la réalité consiste, non seulement dans l'activité psychologique qui s'y rapporte, mais aussi et surtout dans le fait qu'il en est réellement l'objet, inséparable, il est vrai, de cette vie, mais faisant tellement partie intégrante d'elle qu'elle aussi en est inséparable. On peut dire sans doute — et aux yeux du philosophe qui regarde les choses en pur théoricien, indépendamment de toute préoccupation religieuse, c'est très vrai — que cet objet est construit par l'esprit. Il l'est, puisque la conscience a mis toute la collaboration de ses efforts à sa constitution comme objet de sa vie. Il l'est encore, parce qu'il existe réellement à titre de phénomène pour l'âme pieuse. Mais on aurait beau dire de lui qu'il n'est qu'une conception de l'esprit : c'est précisément parce qu'il est réellement cela que l'on peut y voir une réalité. Du reste, il faut reconnaître que l'esprit n'est pas un simple appareil enregistreur des existences indépendantes de lui, mais un producteur d'autres existences, d'ordre différent,

réelles cependant, au même titre que les oeuvres morales, littéraires, artistiques, qui, elles aussi, ne sont après tout que l'oeuvre de l'esprit humain.

Seulement il ne faut pas oublier que cet esprit, lorsqu'il construit, répond à une exigence fondamentale de son être : s'étendre au-delà, parce qu'il n'est et ne vit que dans la mesure où il se rattache à l'Être et à la Vie qui le transcendent. C'est pourquoi nous avons pu constater que ces conceptions ne sont pas le résultat de la simple fantaisie de l'homme : il y a en elles des conditions intrinsèques d'existence et elles ne tiennent que si elles répondent aux formes religieuses de la conscience, de la même façon que les oeuvres artistiques ne valent que si elles répondent aux formes du sentiment esthétique. Il y a une religiosité authentique et une religiosité fausse des idées de piété : l'une et l'autre se jugent, non seulement *ex parte hominis*, suivant que son attitude est plus ou moins proche de la conscience religieuse transcendente ou du psychisme personnel, mais *ex parte objecti*, suivant qu'elles sont plus ou moins formées par cette transcendantalité et qu'elles réalisent une transcendance plus ou moins absolue. C'est alors vraiment que l'on peut parler de réalité phénoménologique transcendente de ces Idées, puisqu'elles apparaissent réellement comme objet de la conscience sous sa forme la plus intégralement religieuse.

Mais cette réalité est uniquement d'ordre formel : elle consiste, sinon dans l'exactitude du contenu par rapport à une ontologie quelconque, au moins dans la qualité d'Idées par rapport à l'activité de l'esprit. C'est pourquoi elles sont rebelles à toute analyse, tout à fait de la même façon que les oeuvres esthétiques : c'est leur ensemble, leur tout, plus précisément encore ce qu'il y a de spécifiquement original dans ce tout, qui en est l'essentiel. Aucun mot ne nous semble mieux exprimer cette originalité que celui de « style », en l'employant dans le même sens que celui qu'on lui donne, lorsqu'on parle du style gothique ou du style roman, ou encore du style Henri II ou du style Empire, s'il est question d'ameublement. Seulement, il s'agit ici d'un style de religiosité, lequel du reste peut prendre différents aspects, suivant les divers auteurs, de la même façon

que le style classique diffère suivant qu'on le prend chez Racine ou chez Bossuet, sans cesser d'être classique. On peut parler en ce sens de l'« esprit » de l'Evangile, comme de celui de saint Augustin, de la « spiritualité » de l'*Imitation* comme de celle des *Exercices spirituels*, de celle d'un François de Sales ou de celle de M. Olier.

Or, en toutes, ce qu'il y a de commun, ce qui fait le caractère chrétien et catholique, c'est ce que nous pourrions appeler, suivant le terme grec beaucoup plus expressif que le terme français de charité, l'ἀγάπη, amour des âmes pieuses pour leur Dieu et de ce Dieu pour elles, dans lequel elles trouvent la réalisation du salut de leur conscience et du bonheur de leur âme, en même temps que la certitude de leur pensée et la force de leur action. Le catholicisme y ajoute la réalisation de la charité fraternelle dans et par l'Eglise, bien que cette Eglise, en tant que chose humaine, ait tendance, comme tout ce qui est humain, à se prendre elle-même pour objet et à détruire alors ce pour quoi elle existe.

4. — Il est à remarquer du reste que la piété, lorsqu'elle est poussée jusqu'au mysticisme complet, en arrive à se passer d'idées claires ou de connaissances précises, puisqu'alors l'objet s'estompe tellement que l'on n'a plus besoin de savoir qui l'on aime et qu'on l'aime d'autant plus qu'on est moins capable de dire qui il est¹⁾. On a montré²⁾ que si la prière commençait par des idées et sentiments précis, son but et son résultat étaient, à l'extrémité de ce développement, la « nuit obscure » ou l'« expérience abyssale », le renoncement à tout ce qui est forme, non seulement de l'imagination, mais même de l'intelligence. C'est qu'en effet ces formes résultent de l'introduction

1) C'est d'ailleurs une loi psychologique couramment admise que la précision des idées est en raison inverse de l'intensité de l'état affectif. Cf. GODFERNAUX, *Sentiment*, p. 101: « Peu soucieux de comprendre, tenant la science pour vaine et même dangereuse, ils (les mystiques) n'aspiraient qu'à être émus... Ils se sentaient... emplis d'un amour auquel ils ne pouvaient imaginer d'objet sur la terre, car tout objet défini, en le limitant, l'eût amoindri... L'idée de Dieu... a constamment évolué. L'âge mystique l'a singulièrement modifiée, il l'a enrichie de nuances sentimentales, très appauvrie de pensées et de dogme ».

2) Cf. BARUZI, *Jean de la Croix*.

dans la vie de piété de moments d'arrêt, de la même façon qu'une oeuvre de maître fixe sur la toile ou dans le marbre le moment d'une pensée artistique. Il en est de la vie religieuse comme de toute vie: elle est élan perpétuel ou, comme on l'a si fort bien dit, « évolution créatrice ». Seulement notre intelligence a besoin, pour se reconnaître dans ce mouvement incessant, d'en prendre des instantanés, de le convertir en immobilité³⁾. C'est pour cela que la valeur essentielle des Idées est moins dans ce qu'il y a de fixe et d'immobile⁴⁾ que dans ce qui est suggéré par cette détermination, moins dans la matière que dans la Forme. Plus au contraire l'esprit s'approche de l'absoluité de la vie, moins il a besoin de ces arrêts provisoires, et mieux il se passe des notions claires et des conceptions précises. Il est vrai qu'alors cette vie tend à devenir trop absolument individuelle, à perdre le contact avec les autres manifestations de spiritualité, à se dissoudre dans la confusion, à la façon de ces étoiles filantes qui, malgré leur éclat, ne font que passer au-dessus de nos têtes pour rentrer immédiatement dans l'obscurité, sans avoir pu ni réchauffer ni éclairer ceux qui les ont aperçues.

Il y a entre la sensibilité et l'intelligence, plus exactement entre l'activité immanente et l'objectivité extérieure, un va-et-vient permanent, qui fait ressembler les croyances religieuses à une toile de Pénélope, que l'on tisse le jour pour leurrer nos prétentions à posséder, que l'on défait la nuit pour reprendre pleine liberté de vie. Nos idées ne sont après tout que des prétendants à la possession de notre âme; en réalité elles ruinent et gaspillent nos ressources spirituelles, puisqu'elles limitent⁵⁾

3) « Cette raison dont nous sommes si fiers, elle consiste surtout à tracer partout des limites... C'est ainsi qu'elle nous donne l'illusion d'être maîtres de l'immensité qui nous déborde et nous étreint. » PRADINES, p. 152.

4) « La religion établit des causes pour servir à des fins. Et si les causes sont conçues en fonction des fins qu'elles ont à remplir, les fins se modifient à mesure que les causes se constituent... La religion n'existe que par cette intrication de causalité et de finalité... Il faut sortir de soi, constituer un ordre des choses, un système de forces, un monde des dieux... La pratique, le rite ont besoin d'un mythe en quoi s'envelopper. Sans le concours de l'intelligence, l'activité resterait inféconde. » DELACROIX, *Religion*, p. 406-407.

5) Du reste, comme l'a fort bien montré M. PRADINES, l'Idée est déterminante et par suite fait obstacle à l'action. C'est précisément

pour nous la réalité à la connaissance que nous en avons, puisqu'en les acceptant nous croyons posséder, alors que nous sommes possédés. Ce sont au contraire nos sentiments qui assurent la fidélité à l'hôte inconnu et attendu⁶⁾, puisqu'ils maintiennent toujours la porte ouverte aux nouvelles possibilités d'action, et puisque la piété est essentiellement l'art et la science du don de nous-mêmes.

C'est ainsi que l'intelligence donne à la religion une forme précise et par suite l'individualité de son être moral. Elle en est donc le principe d'individuation, ce sans quoi elle risquerait de n'être qu'une vague possibilité. Elle en est, si l'on peut dire, le corps⁷⁾. Mais le corps n'est pas ce qui fait vivre, c'est au contraire ce qui tue, précisément parce qu'il est une détermination, une mécanisation de forces passagèrement constituées en un être individuel, et l'âme ne doit jamais s'y asservir sous peine de redevenir une routine, une matérialité, au lieu d'être une vie⁸⁾.

Nous retrouvons ainsi les conditions des organismes, dont la constitution comme être individuels est en même temps le moyen de la vie et la cause de la mort. Nous ne serions pas si nous n'étions pas nous. mais c'est parce que nous sommes

en vertu de ce réalisme déterminant des Idées que l'on arrive au principe d'autorité qui les pose comme des choses, mais qui, en fixant la piété dans une attitude trop rigide, finit par la détruire.

6) C'est pourquoi nous croyons qu'il y a plus de « bovarysme », pour reprendre l'expression de M. J. de GAULTIER, dans une intelligence qui croit connaître les choses et se connaître elle-même, alors qu'elle ne possède qu'une traduction d'après elle de ce qui est et imagine ainsi la réalité à sa propre mesure, que dans un sentiment qui, tout en poursuivant une notion inexacte, est cependant en marche vers une réalisation de ce qu'elle poursuit. Mais il est vrai qu'il y a un bovarysme de la piété, lequel consiste à se chercher soi-même en croyant chercher autre chose.

7) On peut parler, il est vrai, d'une « pensée silencieuse qui précède son expression verbale et imagée » (DELACROIX, *Religion*, p. 410) et comme telle antérieure au sentiment. Mais dans ce cas, il y a plutôt activité que connaissance.

8) On pourrait même aller jusqu'à dire, comme nous l'avons fait plusieurs fois, que nos idées jouent dans la piété un rôle analogue à celui des fétiches dans les religions primitives, concrétisant le sentiment en un objet déterminé, sacralisé par le milieu social. Qui sait si ceux qui viendront après nous n'auront pas pour nos concepts et abstractions, nos théories et nos dogmes, le même mépris que nous avons pour les fétiches d'autrefois?

nous qu'un jour nous cesserons d'être. De même il n'y aurait pas de piété, s'il n'y avait pas de croyances pour lui donner une forme, mais elle ne peut pas durer, si elle n'est que la conséquence de ces croyances. Il lui faut un objet comme il nous faut un corps; mais si elle n'est pas un sujet qui en soit l'âme, elle cesse par le fait même d'être une piété. Pas de piété sans foi, pas de piété non plus où il n'y a que de la foi.

Voilà pourquoi nous pensons qu'il y a lieu de séparer le destin de la piété de celui des croyances et de conclure qu'aucune de ses formes ne lui est essentielle, mais qu'elle peut et qu'elle doit les dépasser toutes.

Certains⁹⁾ ont distingué la « croyance en » et « la croyance que », celle-ci opinion intellectuelle, possession d'une Idée que l'on adopte comme sienne, l'autre au contraire dévouement de l'esprit et du coeur à un idéal. Ne pourrait-on pas dire qu'elles sont indépendantes l'une de l'autre assez pour que la croyance « en » Dieu ne soit pas liée à la croyance « que » Dieu est, et qu'on puisse consacrer ses efforts et sa vie à cette catégorie de l'Idéal, sans penser que cet idéal a dû se réaliser quelque part dans l'espace et dans le temps? Allons plus loin. Est-ce que ce ne serait pas davantage croire « en » Dieu que de croire « qu' » il n'est pas et qu'il faut qu'il soit, comme un musicien qui croit « en » la musique pour mieux travailler à la produire, plutôt que de penser qu'elle existe et de se contenter de cette pensée? Si la foi, plus encore que la connaissance, consiste, pour employer une expression scolastique, à « *fieri aliud in quantum aliud* », qu'importe qu'on ne sache pas ce qu'est cet « *aliud* », qu'importe même qu'il n'existe pas avant qu'on le devienne, puisqu'il ne s'agit que d'une chose, qu'il soit un « *aliud* »?

Le problème que nous avons voulu étudier trouve donc en somme sa solution, d'une part dans le fait de cette construction d'Idées ou de Formes ayant pour rôle de fixer, non pas dans une matière quelconque, mais dans de l'Intellectualité — l'Intellectualité ne serait-elle pas la matérialité de l'esprit, si l'essence de celui-ci est d'être vie et création continues? — des

⁹⁾ SCHELER, *Sympathie*, p. 135.

moments de la spiritualité religieuse, Formes¹⁰⁾ qui sont en outre l'objet de la conscience pieuse, destinées à en soutenir, à en guider l'activité transcendente, de même que les oeuvres des artistes de tous les temps servent d'objets aux artistes à venir, en leur montrant à quelles conditions ils produiront à leur tour de nouvelles oeuvres sans copier les anciennes. On le trouve en second lieu dans la nature de ces Formes prises en elles-mêmes, dans ce par quoi elles sont à la fois principes et objets de religiosité, en l'étant de croyance, d'action et d'amour, ce qui en assure la consistance et ce pourquoi l'on peut dire d'elles qu'elles sont de véritables réalités.

« L'homme ne vit pas seulement de pain. » Il lui faut le « Verbe ». Car sa vie est essentiellement action. *Im Anfang war die Tat*. Mais cette action, aussi bien pour être saisie dans la conscience que pour être entretenue, organisée et soutenue, a besoin d'Idées, lesquelles ne sont au fond pas autre chose que l'Incarnation en forme d'esprit humain de ce Logos universel, principe et fin de toutes choses. C'est pourquoi l'oeuvre de la Piété sur le terrain religieux est la même que celle de l'Art sur le terrain moral, de la Pensée sur le terrain métaphysique.

II

Seulement, il est nécessaire, pour bien préciser la portée de ces conclusions, de rappeler la position que nous avons prise dès le début et la méthode que nous nous sommes efforcé de suivre.

Nous avons en effet laissé complètement de côté la question de savoir quelle était la portée théologique des idées de piété, précisément parce que nous avons voulu ici faire de la philosophie purement spéculative et scientifique, et pas du tout

¹⁰⁾ Remarquons en passant que ces Formes se rencontrent à peu près uniquement dans les religions occidentales, à cause du besoin d'intellectualité qui constitue la conscience européenne. Pour les religions orientales, il y a succession de sentiments plutôt que pensée proprement dite. Il semble bien du reste que le problème « science et religion » n'a tant d'acuité chez nous qu'à cause de la fusion qui s'est faite entre les deux mentalités: la mentalité religieuse venue d'Asie Mineure et la mentalité esthétique-scientifique de l'hellénisme.

de la théologie ou de la religion. Nous n'avons vu et nous n'avons voulu voir que du dehors les Idées religieuses, ce qui fait que notre travail ne peut être d'aucune utilité pour quiconque veut agir religieusement. Nous espérons toutefois avoir gardé à l'égard de cette conscience religieuse une objectivité absolue, l'ayant pris comme fait et ayant cherché à établir de ce fait une science aussi authentiquement scientifique que possible, en tenant compte de la spécificité de ce que nous avons étudié.

Voilà pourquoi nous croyons nécessaire de redire, au terme de cette étude, que les conclusions auxquelles nous sommes arrivé, tout comme notre point de départ, sont uniquement et exclusivement philosophiques, areligieuses, si l'on veut, exactement de la même façon que l'étude scientifique du fait esthétique doit être esthétique, ne prenant parti pour aucune conception, ni même pour la valeur de l'art en général. Nous n'avons vu dans les Idées religieuses que leur « phénomène », au sens husserlien, avec tous les caractères qui lui sont propres, non leur valeur ontologique, pour dire que c'est en tant que phénomènes, non en tant que conceptions censées philosophiques, qu'elles peuvent être objet de philosophie. Car affirmer leur vérité ou leur fausseté eût été, puisqu'il s'agit d'idées religieuses, faire de la religion et non de la philosophie; et en revanche, les rejeter sous prétexte qu'elles ne sont pas philosophiques, eût été manquer encore de philosophie, parce qu'elles sont des faits humains et que le sage ne doit rien ignorer de ce qui est humain.

Peut-être cela nous sera reproché, aussi bien par les théologiens qui affirment que par ceux qui nient. Les premiers, voyant dans l'Idée religieuse l'« *unum necessarium* » de la destinée humaine, ne peuvent concevoir que l'on fasse abstraction de ce qu'ils jugent « nécessaire » pour n'en considérer que le fait, à peu près comme l'homme d'action ne voit dans les spéculations philosophiques qu'une vanité ou une inutilité, voire même un danger. Nous n'éprouvons nulle difficulté à leur accorder qu'en effet, vu la place et la vie de l'homme sur terre, ceux-là rendent plus de services à l'âme humaine qui lui apprennent à vivre moralement et religieusement que les théoriciens

qui scrutent la nature de ce dont on vit : un boulanger sera toujours plus utile que le chimiste qui analyse le pain dans son laboratoire. Encore ce dernier pourra-t-il plus d'une fois apporter une heureuse contribution à la fabrication du pain. C'est pourquoi nous espérons n'avoir pas travaillé complètement en vain, si nous avons pu donner du fait religieux, une conception qui, pour n'avoir rien de religieux, peut augmenter la connaissance de quelque chose d'humain.

Mais si les uns nous reprocheront de n'avoir pas traité assez religieusement les choses religieuses, d'autres peut-être nous reprocheront de ne pas les avoir traitées philosophiquement, parce que nous nous sommes toujours préoccupé de voir dans les Idées dont nous avons parlé, exclusivement leur caractère religieux, sans en examiner en aucune façon le contenu philosophique. Car ces Idées ne sont pas pour nous, et nous prétendons que l'on ne doit pas vouloir qu'elles soient, des solutions à tels ou tels problèmes métaphysiques. Si d'une part, pour agir en vrai philosophe, il faut ne pas examiner la signification ontologique des Idées, il faut aussi tenir compte du fait qu'elles sont religieuses, pour ne pas les juger à la mesure d'une fonction qui n'est pas la leur.

C'est ainsi par exemple que poser la question de l'existence du Dieu religieux, du surnaturel ou de la Grâce, nous paraît être un contresens scientifique, très analogue au contresens commis par je ne sais plus qui au sortir de la représentation de je ne sais plus quel chef-d'oeuvre classique, lorsqu'il demandait : « Qu'est-ce que cela prouve ? ». De telles questions sont en effet proprement théologiques et religieuses. Les poser, c'est poser, non pas le problème de la religion, mais le problème religieux, c'est donc faire acte religieux, non acte philosophique. Une affirmation religieuse, si excellente qu'elle soit du point de vue religieux, ne doit pas être transposée sur le terrain philosophique, sans que l'on fasse une transposition correspondante, en tenant compte de la fonction spirituelle de cette affirmation. De tout temps il y a eu une différence énorme entre le Dieu des métaphysiciens et celui des âmes pieuses, parce que, phénoménologiquement, ils sont entièrement distincts et dans leur contenu et dans leur rôle. Les confondre, c'est

se condamner aux pires contresens et c'est rendre impossible la solution des problèmes.

On nous dira peut-être que cette distinction est purement artificielle, qu'elle peut valoir peut-être en tant que distinction de méthode, mais que la réalité ne peut pas se couper en deux parts, l'une religieuse et l'autre philosophique, tellement que l'on pourrait à la fois nier Dieu philosophiquement et l'affirmer religieusement. Une telle manière de poser la question a le défaut capital de confondre la science des choses et la conscience humaine et de croire que le rôle de celle-ci est le même que la fonction de celle-là¹¹⁾. En fait l'homme qui veut savoir et l'homme qui vit sont dans deux positions radicalement différentes. L'un est un sujet d'action, pour lequel l'important n'est pas ce qui existe, mais ce qu'il fait, qui n'a pas à se soucier du problème des choses, mais du problème de sa destinée. L'autre au contraire prend toutes choses, y compris sa propre conscience, comme objet. Lorsqu'il parle du Dieu religieux, ce n'est donc pas d'une chose qu'il parle, mais d'une Idée, Idée qui est son oeuvre, bien qu'il ne soit pas totalement laissé à sa fantaisie pour la construire, beaucoup plus que l'expression d'une chose. Prendre cette Idée comme la définition d'une chose, encore une fois, ce serait faire comme celui qui prendrait l'*Enéide* pour un récit d'histoire.

Il n'y a donc pas à dire que si le Dieu religieux existe, le Dieu philosophique doit exister également. Mais il faut se rendre compte que l'un et l'autre sont deux réalités complètement différentes de nature, le premier étant une existence idéelle, une *essence*, le second la définition de ce qui existe, à supposer que cette définition corresponde en effet à une *existence*. De cette façon nous espérons pouvoir dire aux uns : Ne laissez pas hors de la science le Dieu des âmes pieuses, car il est un fait, étant une Idée, et ce fait mérite qu'on en fasse la science ; et aux autres : Ne prenez pas votre conception, si bonne soit-elle

¹¹⁾ Tel est, croyons-nous, le gros défaut, soit du pragmatisme, soit de toute méthode d'immanence. On se place dans le devenir pour être dans la vie, et l'on a raison, tant que l'on parle au point de vue de la conscience. Mais dès lors que l'on prétend faire de la science, il faut en revenir à une philosophie de l'Etre et donc considérer non plus les existences, mais les essences.

pour votre conscience, comme si elle était par le fait même excellente en tant qu'acquisition scientifique ou métaphysique. Sommes-nous complètement dans l'illusion et nous sommes-nous forgé une chimère, si nous espérons pouvoir ainsi donner satisfaction aux âmes religieuses en leur disant que la religion vaut d'être prise comme objet d'une science véritable et aux esprits philosophiques en leur offrant les Idées religieuses, non pas comme des conclusions à adopter ou à rejeter, mais comme une matière à étudier? Ne serait-il pas possible ainsi d'instituer une science des choses religieuses qui n'en soit ni l'affirmation ni la négation, mais l'intelligence? Nous ne nous flattons certes pas d'y avoir complètement réussi; nous voudrions seulement y avoir utilement essayé. Car, suivant le mot de Platon, il nous a semblé que c'était « une grande espérance et un beau risque ».

III

Qu'il nous soit permis enfin avant de terminer, de dire un mot de la place de la piété ou de l'ascétisme religieux dans la vie morale de l'homme.

Il semble que, dans la vie comme dans la religion, rien n'existe qui n'ait son principe en dehors de soi, rien ne dure qui ne rayonne au-delà de soi. L'on ramène tout à soi et l'on croit ne rien devoir qu'à soi, alors que par soi-même on n'est rien. On veut tout garder, alors que tôt ou tard, bon gré, mal gré, il faut tout perdre. L'on va jusqu'à croire, tout au moins l'on agit comme si l'on croyait, que nous sommes le centre de tout et l'on se fait soi-même sa propre fin, alors que nous ne sommes qu'un moyen pour tout le reste. C'est au fond l'erreur capitale et la plus grande illusion, puisqu'il y a dans le moi infiniment plus que lui, puisque nous ne sommes que l'écho, en un point particulier de l'espace et du temps, de la vie de tout l'univers, nous appartenant bien moins à nous-mêmes qu'à tout ce qui n'est pas nous, et puisque par suite, réclamer une existence distincte, c'est se déraciner et se séparer de tout ce dont on tient l'être et la vie.

Or, cette désorientation de soi par rapport à soi, du désir par rapport à nos désirs, de la pensée par rapport à notre esprit,

de la vie par rapport à notre vie, la piété est l'une des manières, peut-être la meilleure, de la réaliser. Elle nous apporte des idées à croire, des volontés à pratiquer, un Dieu à aimer. Elle fixe les regards, les pensées, l'amour sur cet unique, précisément pour que nous ne nous replions pas sur nous-mêmes. Or cet amour ne dilate-t-il pas la vie vers un au delà toujours plus réel que l'en-deçà? Ne la rend-il pas capable de rayonner en nous et par nous, et d'autant plus qu'il veut donner plutôt que conquérir, créer plutôt que posséder? Toute connaissance n'est-elle pas un leurre à partir du moment où l'on croit y trouver une possession de l'être et non un moyen d'être? Nos efforts ne sont-ils pas vanités, dès lors que nous les bornons à nous faire vivre sans savoir pour quoi et pour qui nous vivons et ne deviennent-ils pas vrais et bons, lorsque nous les donnons et parce que nous les donnons? La vraie solution de la vie — et de la mort — ne consiste-t-elle pas, non à trouver à son sujet une idée qui nous plaise, mais à devenir capables de nous plaire en elle? non à la comprendre de façon à la diriger d'après nous, mais à nous transformer de façon à la comprendre d'après elle? Le secret de la vie n'est-il pas dans le don que l'on en fait? Alors ne pouvons-nous pas dire que la piété, sinon en tant que catholique, du moins en tant que piété, est une des façons les meilleures de vivre, et n'est-ce pas par elle que nous pouvons « oeuvrer », dans le beau sens du mot, puisque par elle, nous nous construisons en tant qu'esprits et créons ces formes intellectuelles et morales, plus réelles en un sens que les formes sensibles?

Nous sommes, disaient les orphiques, enfermés dans la roue des naissances et nous devons en sortir. Disons plutôt que c'est dans le cercle étroit de nous-mêmes que nous sommes enfermés, parce que nous nous y enfermons. Or, c'est à en sortir que s'emploie la piété. Prenons garde si nous voulons comprendre ce qu'elle fait, à plus forte raison si nous voulons la dépasser — pourquoi pas? — de ne pas négliger les ressources qu'elle nous apporte, sous prétexte que ces Idées, qui sont son oeuvre, ne nous paraissent pas suffisamment accommodées à nos habitudes et à nos goûts. Mais prenons garde aussi de ne pas les ramener en arrière, dans une roue de concepts qui

ne nous paraîtrait infinie que parce qu'elle est une roue, et de ne pas la confondre avec ce qui n'en est que le cadavre, à savoir ces Idées en tant que formules, à peu près comme ceux qui prennent les mots pour des pensées, en prenant pour de la piété ce qui n'en est que l'objet ou le moyen, moins encore, la représentation rationnelle ou verbale de cet objet.

La piété n'est la piété que dans la mesure où elle n'est pas la simple connaissance d'une chose. Ce n'est pas tant son objet qui nous dépasse : c'est en étant objet qu'elle nous fait nous dépasser. Disons même que ce n'est pas un dieu qui nous la donne, pas plus le dieu métaphysique ou censé tel des théologiens que le dieu mythologique des poètes ou des croyants : c'est elle qui nous donne le Dieu véritablement religieux, peut-être le plus vrai de tous les dieux, parce qu'il est une Idée, mieux encore la Qualité de nos Idées par laquelle nous sortons des limites de notre être. Car s'il n'y a pas plus de réalité dans ce que les hommes fabriquent avec des concepts que dans ce qu'ils sculptaient dans la pierre ou du bois, ce qu'il y a de réel, c'est l'effort de l'homme en quête de l'Esprit. Or en développant devant nous une forme d'être qui nous attire au-dessus de nous, la piété nous donne une spiritualité plus pénétrante, qui nous fait entrer plus avant, sinon dans la nature des choses, du moins dans notre nature propre. Elle n'est qu'une chose humaine, et, comme toutes les choses humaines, elle est faillible, aussi bien dans les idées qu'elle nous présente que dans les sentiments qu'elle nous inspire. Mais sa réalité et sa valeur sont bien plus dans ce qu'elle fait ou fait faire que dans ce qu'elle est, dans l'action qu'elle soutient que dans les motifs qu'elle en donne, dans l'amour qu'elle anime que dans ce qu'elle fait aimer, bien que ni cette action, ni cet amour ne pourraient durer sans l'objet qui en fixe l'orientation. C'est pour cela qu'elle consiste, non à s'imposer effort pour croire, mais à croire à l'effort. Et pour tout dire d'un mot qui écarte à la fois les illusions du dogmatisme comme les déviations du sentimentalisme, sans laisser se perdre les forces de la pensée ni celles du sentiment, ce qu'il y a toujours eu de meilleur en elle, ce par quoi elle est susceptible de se développer indéfiniment et de nous donner, sinon le secret des choses, au

moins celui de notre vie, c'est qu'au fond elle fut toujours et peut devenir de plus en plus un « Travail ».

Aussi la conclusion la plus simple et la meilleure à son sujet est de rappeler le conseil du fabuliste : « Creusez, fouillez, bêchez », non pas pour trouver dans le champ de la vie un trésor qui n'y est pas, mais parce que le travail est un trésor. Si nous avons hérité de cette vie comme les enfants du laboureur ont hérité de leur champ, si cette vie est un flambeau dont l'essentiel n'est pas qu'il nous éclaire ou qu'il nous réchauffe, mais que nous le passions à notre tour à d'autres un peu plus beau, un peu meilleur, puisque la piété est, peut-on dire, une des formes les plus vivantes de cette vie et le principe même de notre travail, on se demande finalement si ce n'est pas d'elle surtout que l'on peut dire ce que Bergson disait de la vie, qu'elle est « capable de culbuter bien des résistances et de franchir bien des obstacles, même la mort. »

Vu, Lyon, le 3 mai 1933,

Le Doyen
de la Faculté des Lettres,

A. KLEINCLAUSZ.

Vu et permis d'imprimer,

Lyon, le 6 mai 1933,

Le Recteur,
A. LIRONDELLE.

BIBLIOGRAPHIE

- ACTES du Congrès international des religions tenu à Paris en octobre 1923. P. Champion, 1925.
- P. ALFARIC. — *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*. P. Nourry, 1918.
- Mme ANCELET-HUSTACHE. — *Mechtilde de Magdebourg*. P. Champion, 1926.
- Ch. ANDLER. — *La philosophie allemande au dix-neuvième siècle*. P. Alcan, 1912.
- L. ARREAT. — *Le sentiment religieux en France*. P. Alcan, 1903.
- J. BARUZI. — *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. P. Alcan, 1924.
- R. BASTIDE. — *Les problèmes de la vie mystique*. P. Colin, 1931.
- P. BATIFFOL. — *Etudes d'histoire et de théologie positive*. Cinquième édition, P. Gabalda, 1907.
- *L'Eucharistie, La présence réelle et la transsubstantiation*. 6^e édition. P. Gabalda, 1913.
- *L'Eglise naissante et le catholicisme*. P. Gabalda, 1913.
- *Histoire du bréviaire romain*. Troisième édition. P. Picard, 1911.
- *Leçons sur la Messe*. P. Gabalda, 1927.
- E. BAUDIN. — *Psychologie*. P. de Gigord, 1917.
- Dom BAUDOT. — *Le Bréviaire*. P. Bloud, 1929.
- A. BAYET. — *La science des faits moraux*. P. Alcan, 1925.
- *Les morales de l'Evangile*. P. Rieder, 1927.
- H. BERGSON. — *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Quinzième édition, P. 1914.
- *Matière et Mémoire*. Douzième édition, P. Alcan, 1914.
- *L'Evolution créatrice*. P. Alcan, 1907.
- *L'énergie spirituelle*. P. Alcan, 1919.
- *Les deux sources de la Morale et de la Religion*. P. Alcan, 1932.
- U. BERLIERE. — *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du douzième siècle*. Maredsous, 1927.
- Ch. BLONDEL. — *Introduction à la psychologie collective*. P. Colin, 1928.
- *La mentalité primitive*. P. Stock, 1926.

- M. BLONDEL. — *L'Action*, P. Alcan, 1893.
- H. BOIS. — *La valeur de l'expérience religieuse*, P. Nourry, 1908.
- BOSSUET. — *Lettres de piété et de direction écrites à la soeur Cornuau*. P. Techener, 1857.
- W. BOUSSET. — *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. 2. aufl. Berlin, Reuthner, 1906.
- *Kyrios Christos. Geschichte des Christenglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen, 1926.
- E. BOUTROUX. — *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, P. Flammarion, 1916.
- L. BRANCHEREAU. — *Journal intime de Mgr Dupanloup*. 2^e éd. P. Téqui, 1910.
- H. BREMOND. — *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. P. Bloud, 1916-1932.
- *Newman*. 5^e éd. P. Bloud, 1913.
- *L'Inquiétude religieuse*, 1^{re} et 2^e série. P. Perrin, 1909.
- *Sainte Chantal*, P. Gabalda, 1912.
- *Prière et poésie*. P. Grasset, 1926.
- A. BROU. — *La spiritualité de saint Ignace*. P. Beauchesne, 1914.
- L. BRUNSCHWIGG. — *Vie intérieure et vie spirituelle*. *Rev. de Met. et de Mor.*, av.-juin 1925.
- *Le Progrès de la Conscience dans la philosophie occidentale*. P. Alcan, 1927.
- Dom BUTLER. — *Le monachisme bénédictin*, tr. Grolleau. P. de Gigord, 1924.
- Dom CABROL. — *Le livre de la Prière antique*. 3^e éd. P. Oudin, 1903.
- *La Messe*. P. Bloud, s. d.
- *Les origines liturgiques*. P. Letouzey, 1906.
- CAHIERS de la Nouvelle Journée. *Qu'est-ce que la mystique?*. P. Bloud, 1925.
- J. CHANSOU. — *Etude de psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la Prière dans l'expérience religieuse chrétienne*. P. Rivière, 1927.
- P. CHARLES. — *La Prière de toutes les heures*. Bruges, Deyaert, 1923.
- CONGRES d'Histoire du christianisme. *Jubilé Alfred Loisy*. P. Rieder, 1928.
- L. COULANGE. — *La Vierge Marie*. P. Rieder 1923.
- *La Messe*. P. Rieder, 1927.
- *Catéchisme pour adultes*. P. Rieder 1927.
- E. CRAMAUSSEL. — *Philosophie religieuse de Schleiermacher*. P. Alcan, 1909.
- H. DELACROIX. — *Etudes d'histoire et de Psychologie du mysticisme*. P. Alcan, 1908.
- *Etudes sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle*. P. Alcan, 1900.

- *Note sur christianisme et mysticisme*. Revue de Met. et de Mor., nov. 1908.
- *La Religion et la Foi*. P. Alcan, 1922.
- *Le langage et la pensée*. P. Alcan, 1924.
- *Psychologie de l'Art*. P. Alcan, 1927.
- L. DENNEFELD. — *Le Judaïsme biblique*. P. Letouzey, 1925.
- E. DIMNET. — *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*. P. Lecoffre, 1906.
- L. DUCHESNE. — *Origines du culte chrétien*. 3^e éd. P. Fontemoing, 1903.
- *Histoire ancienne de l'Eglise*. P. Fontemoing, 1906-1910.
- G. DUMAS. — *Traité de Psychologie*. P. Alcan, 1923-1924.
- E. DURKHEIM. — *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. P. Alcan, 1912.
- *Jugements de valeur et jugements de réalité*. Rev. de Met. et de Mor., juillet 1911.
- *Les Règles de la méthode sociologique*. 7^e éd. P. Alcan, 1919.
- R. DUSSAUD. — *Introduction à l'histoire des religions*. P. Leroux, 1914.
- R. EUCKEN. — *Problèmes capitaux de la philosophie de la religion*. tr. Brognard. P. Payot, 1910.
- *Les grands courants de la pensée contemporaine*. tr. Buriot et Luquet. 2^e éd. P. Alcan, 1912.
- P. FABER. — *Tout pour Jésus*. 29^e éd. P. Retaux, 1888.
- *Conférences spirituelles*. P. Retaux, 1902.
- *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle*. P. Retaux, 1905.
- FLACHAIRE. — *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique du dix-septième siècle*. P. Leroux, 1916.
- M. FOURRIER. — *A ceux qui cherchent. Une expérience religieuse*. P. Alcan, 1931.
- Saint FRANÇOIS DE SALES. — *Introduction à la vie dévote*.
- *Traité de l'amour de Dieu*. P. Roger s. d.
- *Lettres*. — P. Techener, 1865.
- J.-G. FRAZER. — *Adonis, étude de religions orientales comparées*. tr. Lady Frazer. P. Geuthner 1921.
- *Atys et Osiris, étude de religions orientales comparées*, tr. Peyre. P. Geuthner, 1926.
- *Le Bouc émissaire, étude comparée d'histoire des religions*, tr. Sayn. P. Geuthner, 1925.
- *Tabou et les périls de l'âme*, tr. Péyre. P. Geuthner, 1927.
- G. GENTILE. — *Art et Religion*, Rev. de Met. et de Motor., oct.-déc. 1923.
- G. GENTILE. — *Art et Religion*. Rev. de Met. et de Mor., oct.-déc.
- E. GIRAN. — *Le christianisme progressif*. P. Nourry, 1909.
- E. GOBLOT. — *La logique des jugements de valeur*. P. Colin, 1927.

- A. GODFERNAUX. — *Le sentiment et la pensée*. 3^e éd. P. Alcan, 1907.
- P. GROU. — *Maximes spirituelles* avec des explications. P. Tralin, 1915.
— *Manuel des âmes intérieures*. P. Gabalda, 1920.
- J. GUIBERT. — *La piété*. P. de Gigord, 1912.
- G. GUIGNEBERT. — *Le christianisme antique*. P. Flammarion, 1921.
— *Le christianisme médiéval et moderne*. P. Flammarion, 1927.
— *Le problème religieux dans la France d'aujourd'hui*. P. Rivière, 1922.
— *Jésus. P. Renaissance du livre*, 1933.
- P. GUILLAUME. — *La théorie de la forme*. Journal de Psychologie, 1925.
- G. GURVITCH. — *Les tendances actuelles de la Philosophie allemande*. P. Vrin, 1930.
- M. GUYAU. — *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. 5^e éd. P. Alcan, 1900.
— *L'irrégion de l'avenir*. 19^e éd. P. Alcan, 1917.
- C. HAUTER. — *Essai sur l'objet religieux*. P. Alcan, 1928.
— *Religion et réalité*. P. Alcan, 1929.
- M. HEBERT. — *L'évolution de la foi catholique*. P. Alcan, 1905.
— *Le Divin*. P. Alcan, 1907.
— *La forme idéaliste du sentiment religieux*. P. Nourry, 1909.
- F. HEILER. — *Das Gebet*. 5. aufl. Munchen, Reinhardt, 1923.
— *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*. München. Reinhardt, 1923.
- J. HERING. — *Phénoménologie et Philosophie religieuse*. P. Alcan, 1926.
- R. HERTZ. — *Mélanges de sociologie religieuse et de Folklore*. P. Alcan, 1928.
- H. HOFFDING. — *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, tr. Poitevin. P. Alcan, 1909.
— *Philosophie de la religion*. tr. Schlegel, P. Alcan, 1908.
- H. HUBERT et MAUSS. — *Mélanges d'Histoire des Religions*. P. Alcan, 1909.
- E. HUSSERL. — *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, tr. Peiffer et Levinas. P. Colin, 1931.
- J.-K. HUYSMANS. — *En route*, 34^e éd. Plon, 1911.
Imitation de Jésus-Christ.
- A. JACOBY. — *Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum*. Tübingen, Mohr, 1910.
- W. JAMES. — *Philosophie de l'expérience*, tr. Le Brun et Paris. Flammarion, 1910.
— *Le Pragmatisme*, tr. Le Brun. P. Flammarion, 1911.
— *L'idée de Vérité*, tr. Veil et David. P. Alcan, 1913.

- *La volonté de croire*, tr. Moulin. P. Flammarion, 1916.
- *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, tr. Abauzit, 3^e éd. P. Alcan, 1931.
- P. JANET. — *De l'angoisse à l'extase, étude sur les croyances et les sentiments*. P. Alcan, 1926, 1928.
- J. JOERGENSEN. — *Saint François d'Assise*, tr. de Wyzewa. 29^e éd., P. Perrin, 1912.
- A. JOUSSAIN. — *Les sentiments et l'intelligence*. P. Flammarion, 1930.
- R. KOPP. — *Le problème religieux. Position et solutions*. P. Leymarie, 1929.
- R. KREGLINGER. — *Etudes sur l'origine et le développement de la vie religieuse*.
 - 1) *Les Primitifs, l'Egypte, l'Inde, la Perse*.
 - 2) *La Religion chez les Grecs et les Romains*.
 - 3) *La Religion d'Israël*.
 Bruxelles, Lamertin, 1919-1926.
- *L'évolution religieuse de l'humanité*. P. Rieder, 1926.
- L. LABAUCHE. — *Leçons de théologie dogmatique*. P. Bloud.
- L. LABERTHONNIERE. — *Essais de philosophie religieuse*. 2^e éd. P. Lethiellieux, 1903.
- *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*. 4^e éd. P. Lethiellieux, 1904.
- A. LALANDE. — *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. P. Alcan, 1928.
- É. LASBAX. — *Le Problème du mal*. P. Alcan, 1919.
- DSSE DE LA VALLIERE. — *Réflexions sur la miséricorde de Dieu*. P. Techner, 1860.
- A. LE ROY (Mgr). — *La Religion des Primitifs*. 4^e éd. P. Beauchesne, 1911.
- E. LE ROY. — *Le problème de Dieu*. P. Artisan du livre, 1930.
- E. LESEUR. — *Journal et pensées de chaque jour*. P. de Gigord, 1918.
- J. LEUBA. — *La Psychologie des phénomènes religieux*. tr. L. Cons. P. Alcan, 1914.
- *Psychologie du mysticisme religieux*, tr. Herr. P. Alcan, 1914.
- E. LEVINAS. — *La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. P. Alcan, 1930.
- L. LEVY-BRUHL. — *La morale et la science des mœurs*. 2^e éd. P. Alcan, 1904.
- *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 5^e éd. P. Alcan, 1922.
- *La Mentalité primitive*. P. Alcan, 1922.
- *L'Âme primitive*. P. Alcan, 1927.
- F. LICHTENBERGER. — *Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du dix-huitième siècle jusqu'à nos jours*, P., 1873.

- A. LOISY. — *L'Evangile et l'Eglise*. Troisième éd. Bellevue, 1904.
 — *Autour d'un petit livre*. Deuxième éd. P. Picard, 1903.
 — *Le Quatrième évangile*. Première éd. P. Picard, 1903. Deuxième édition, P. Nourry, 1921.
 — *La Religion d'Israel*. Deuxième éd. P. Nourry, 1908.
 — *Les Evangiles synoptiques*. P. Picard, 1908.
 — *Quelques lettres sur des questions actuelles et des événements récents*. Chez l'auteur, 1908.
 — *Choses passées*. P. Nourry, 1913.
 — *La Religion*. Première éd. P. Nourry, 1917. Deux. éd. P. Nourry, 1924.
 — *Les mystères païens et le mystère chrétien*. Rev. d'Hist. et de Litt. rel., 1913-1914.
 — *Le Totémisme et l'exogamie*. Rev. d'Hist. et de Litt. rel., 1911.
 — *Sociologie et religion*. Rev. d'Hist. et de Litt. rel., 1913.
 — *Mors et vita*. Deuxième édition, P. Nourry, 1917.
 — *De la discipline intellectuelle*. P. Nourry, 1919.
 — *Religion et Humanité*. P. Nourry, 1926.
- Th. MAINAGE. — *Les Témoins du renouveau catholique*. Troisième éd. P. Beauchesne, 1919.
 — *La Psychologie de la conversion*. Troisième éd. P. Beauchesne, 1919.
- J. MARECHAL. — *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*. P. Alcan, 1924.
- R.-R. MARETT. — *The threshold of Religion*. — London. Methuen, 1914.
- MASSILLON. — *Œuvres choisies*. P. Garnier, s. d.
- P.-M. MASSON. — *La Religion de J.-J. Rousseau*. P. Hachette, 1916.
- M. MAUSS. — *La Prière*. I. *Les origines*. s. l. n. d.
- F. MENEGOUZ. — *Le problème de la prière*. Strasbourg, Istra, 1925.
 — *Réflexions sur le problème de Dieu*. Strasbourg. Istra, 1931.
- A. MOLIN. — *La Prière de l'Eglise*. P. Letouzey, 1924.
- M. de MONTMORAND. — *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*. P. Alcan, 1920.
- A. MORET. — *Mystères égyptiens*. P. Colin, 1922.
- P. DE MORTILLET. — *Origine du culte des morts. Les sépultures préhistoriques*. P. Gamber, 1914.
- E. MURISIER. — *Les maladies du sentiment religieux*. P. Alcan, 1901.
- E. NEUBERT. — *Marie dans l'Eglise anténicéenne*. P. Gabalda, 1908.
- J. NEWMAN. — *Méditations et prières*, tr. Pératé. P. Lecoffre, 1906.
 — *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Eglise catholique*. P. Téqui, 1908.
- M. NILSON. — *Primitive Religion*. — Tubingen, 1911.
- V. NORMAND. — *La Confession*. P. Rieder, 1926.

- J.-J. OLIER. — *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*. P. Roger et Chernoviz, 1906.
- P. OLTRAMARE. — *La Religion et la vie de l'esprit*. P. Alcan, 1925.
- OSTERMANN. — *Contribution à l'étude expérimentale de la prière chrétienne*. Genève, Romet 1907.
- R. OTTO. — *Das Heilige*. Breslau, 1917.
- J. PACHEU. — *Psychologie des mystiques*. P. Oudin, 1901.
— *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*. Perrin 1911.
- D. PARODI. — *La Philosophie contemporaine en France. Essai de classification des doctrines*. P. Alcan, 1919.
- PASCAL. — *Pensées*.
- F. PAULHAN. — *Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition*. P. Alcan, 1887.
- H. PERREYVE. — *La Journée des malades*.
16^e éd. P. Téqui, 1916.
- P. PLUS. — *La sainteté catholique*. P. Bloud, 1928.
- P. POURRAT. — *La Spiritualité chrétienne*. P. Gabalda, 1921-1929.
- J. POMMIER. — *La pensée religieuse d'Ernest Renan*. P. Rieder, 1925.
- A. POULAIN. — *Des Grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*.
Dixième éd. P. Beauchesne, 1922.
- M. PRADINES. — *L'erreur morale établie par l'histoire et l'évolution des systèmes*. P. Alcan, 1909.
- PUYOL. — *La doctrine de l'imitation*. P. Retaux.
- G. RABEAU. — *Psychologie religieuse et théologie*. Rev. des Sc. rel.,
oct. 1924.
- F. RAUH. — *De la méthode dans la psychologie des sentiments*. P.
Alcan, 1899.
— *L'expérience morale*. P. Alcan, 1903.
- Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*. 1896-1907; 1910-1914;
1920-1922.
- Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. 1920-1932.
- Th. RIBOT. — *La Psychologie des sentiments*. 10^e éd. P. Alcan, 1917.
— *Essai sur les passions*. Deuxième éd. P. Alcan, 1907.
— *Essai sur l'imagination créatrice*. Sixième éd. P. Alcan, 1921.
— *Problèmes de psychologie affective*. P. Alcan, 1916.
— *La logique des sentiments*. P. Alcan, 1905.
- E. RIGNANO. — *Problèmes de psychologie et de morale*. P. Alcan,
1928.
- J. RIVIÈRE. — *A la trace de Dieu*. P. Nouvelle. Rev. Fr., 1925.
— *De la Foi*. P. Chronique des lettres françaises.
- P. RODRIGUEZ. — *Pratique de la Perfection chrétienne*.
- J. ROGUES de FURSAC. — *Un mouvement mystique contemporain. Le réveil religieux au pays de Galles*. P. Alcan, 1907.

- L. ROUGIER. — *Les paralogismes du rationalisme*, P. Alcan, 1920.
 — *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*. P. Ed. du Siècle, 1926.
- D. ROUSTAN. — *Leçons de Philosophie*. P. Delagrave, 1911.
- Ch. de ROUVRE. — *Auguste Comte et le catholicisme*. P. Rieder, 1928.
- B. RUSSELL. — *Le Mysticisme et la logique*. P. Payot, 1922.
- A. SABATIER. — *Les Religions d'autorité et la religion de l'esprit*.
 Quatrième édition. P. Fischbacher, s. d.
 — *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*. Neuvième édition. P. Fischbacher, s. d.
- P. SABATIER. — *Vie de saint François d'Assise*. P. Fischbacher, 1894.
- J. SAGERET. — *La vague mystique*. P. Flammarion, 1920.
- SAINTE-BEUVE. — *Port-Royal*. P. Hachette, 1912.
- P. SANSON. — *L'inquiétude humaine*. P. ed. Spes, 1925.
- A. SAUDREAU. — *Manuel de spiritualité*. P. Amat, 1917.
 — *La piété à travers les âges*. P. Téqui, 1927.
- M. SCHELER. — *Nature et formes de la sympathie*. tr. Lefebvre. P. Payot, 1928.
 — *Vom Ewigen in Menschen*. Leipzig, 1921.
- A. SCHOPENHAUER. — *Le monde comme volonté et comme représentation*, tr. Bourdeau, P. Alcan, 1889.
 — *Métaphysique et esthétique*. tr. Dietrich. P. Alcan, 1909.
 — *Pensées et fragments*. tr. Bourdeau. 14^e éd. P. Alcan, 1897.
 — *Sur la Religion*. tr. Dietrich. P. Alcan, 1908.
- SCUPOLI. — *Le Combat spirituel*.
- J. SEGOND. — *La Prière. Étude de psychologie religieuse*. P. Alcan, 1911.
- E. SEILLIERE. — *Introduction à la philosophie de l'impérialisme*.
 P. Alcan, 1911.
 — *Madame Guyon et Fénelon, précurseurs de Rousseau*. P. Alcan, 1918.
- P. SERTILLANGES. — *La Prière*. P. Art catholique, 1917.
- G. SIMMEL. — *Mélanges de philosophie relativiste. Contribution à la culture philosophique*. tr. Guillaïn. P. Alcan, 1912.
- N. SODERBLOM. — *Manuel d'Histoire des Religions*. tr. Corsevant.
 P. Leroux, 1925.
- G. SOREL. — *La Religion d'aujourd'hui*. Rev. de Mat. et de Mor., 1909.
- E. SOURIAU. — *L'abstraction sentimentale*. P. Hachette, 1925.
 — *Pensée vivante et perfection formelle*. P. Hachette, 1925.
 — *L'avenir de l'esthétique. Essai sur l'objet d'une science naissante*.
 P. Alcan, 1929.
- A. SPAIER. — *La pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectuel*.
 P. Alcan, 1927.

- P. STAPPER. — *L'inquiétude religieuse du temps présent*. P. Fischbacher, 1912.
- A.-L. STRONG. — *A considération of Prayer from the Standpoint of social Psychology*. Chicago, 1908.
- SULLY-PRUDHOMME. — *La vraie religion selon Pascal*. P. Alcan, 1905.
- P. SYMPHORIEN. — *L'Influence spirituelle de saint Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ*. Etudes franciscaines, 1921-1922.
- A. TANQUEREY. — *Précis de théologie ascétique et mystique*. P. Deesclée, 1924.
- H. THURSTON. — *Etude historique sur le Chemin de la Croix*. tr. Boudinhon. P. Letouzey, 1907.
- DE TOURVILLE. — *Piété confiante*. 5^e éd. P. Gabalda, 1914.
- C. TOUSSAINT. — *L'hellénisme et l'apôtre Paul*. P. Nourry, 1921.
- G. TRUC. — *La Grâce, essai de psychologie religieuse*. P. Alcan, 1918.
— *Les Sacrements*. P. Alcan, 1925.
— *Retour à la philosophie scolastique*. Renaissance du livre.
- G. TYRRELL. — *La Religion extérieure*, tr. Leger. P. Lecoffre, 1902.
— *Dures paroles. Etudes et méditations*. tr. Clement. P. Lethielleux, s. d.
— *De Charybde à Scylla*. P. Nourry, 1911.
- A. Van GENNEP. — *Les Rites de passage*. P. Nourry, 1909.
- G. VAUCHER. — *Le langage affectif et les jugements de valeur*. P. Alcan, 1925.
- VILLIEN. — *Histoire des commandements de l'Eglise*. Deuxième édit. P. 1909.
- F. VINCENT. — *Saint François de Sales, directeur d'âmes*. P. Beauchesne, 1926.
- X. — *Formation à l'humilité*. P. Lethielleux s. d.
- X. — *Pratique progressive de la Confession, et de la Direction*. P. Lethielleux, s. d. (1).
- X. — *Le programme des modernistes*. P. Nourry, 1908.
- R. WILL. — *Le Culte, étude d'histoire et de Philosophie religieuse*, Strasbourg, Istra, 1925, 1929.
- T. ZIELINSKI. — *La Sybille*. P. Rieder, 1924.

(1) Nous désignons cet ouvrage dans les références par les initiales *Pr. pr.*

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
<i>Introduction</i>	1
I. Comment se pose le problème de la religion?	2
II. Comment l'étudier?	6
III. Choix du problème de la piété	8
IV. Conditions d'objectivité	10
V. Limites extérieures du sujet	16

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

INTRODUCTION HISTORIQUE

I. Les Religions primitives	19
II. La Religion juive	27
III. Les Religions à mystères	31
IV. La Religion chrétienne	33
V. La Liturgie	38
VI. Le Monachisme	41
VII. <i>L'Imitation de Jésus-Christ</i>	46
VIII. Les Exercices de piété	47
Conclusion	50

PREMIÈRE PARTIE

LA PIÉTÉ DANS L'ÉGLISE

CHAPITRE I ^{er} . — <i>Questions de méthode</i>	35
Prendre la piété dans l'Eglise, laissant de côté la question des origines des idées de piété (révélées ou non)	55

Le premier problème est celui du rapport entre la piété reçue par éducation et celui de la piété pratiquée par conscience, lequel se réduit pratiquement au problème du rapport entre l'enseignement et la pratique. Puisque cet enseignement consiste à présenter au fidèle l'objet de sa piété, en quoi consiste cette présentation. Nécessité et insuffisance de la méthode du comportement et de la méthode psychologique.

CHAPITRE II. — <i>L'objet de la piété présenté par l'Eglise. Cette présentation se fait graduellement</i>	59
---	----

1. D'abord à la *Messe dominicale*. Etude analytique de la Messe. Le fidèle s'y trouve devant un certain nombre de thèmes très généraux de piété, par lesquels l'objet religieux lui est présenté comme une réalité, de façon à être saisi religieusement 64

2. Ensuite par la *Confession* et la *Communion annuelles*. Etude analytique. Alors le fidèle accepte cette présentation et par suite prend une attitude plus active, ce qui a pour résultat d'accentuer à ses yeux la réalité de l'objet 81

3. Puis par les *prières liturgiques*. Etude analytique. Alors l'objet devient à proprement parler un ensemble de valeurs.. 94

CHAPITRE III. — *L'objet-valeur et la connaissance que l'on en*

a. Présentation plus instante de l'objet et collaboration plus active du sujet. Comment va se développer la relation 104

1. *Les prières quotidiennes*. Etude analytique. Il y a alors développement simultané d'une activité pieuse plus précise et d'idées de piété plus agissantes. 103

2. *La Messe quotidienne*. Etude analytique. L'activité de piété s'unifie et par suite prend en chacun une forme plus personnelle tandis que l'évidence de l'objet en tant qu'objet augmente. La relation sujet-objet conditionne les deux termes et non inversement. Apparition de la conscience religieuse. 115

3. *La vie liturgique*. Par elle la piété se rattache à l'ensemble de la vie morale. Etude analytique du calendrier des fêtes et du bréviaire. La piété se décentralise d'elle-même. Il y a donc déplacement du centre de la vie psychologique tout entière intentionnalisée vers l'objet religieux. 134

CHAPITRE IV. — *L'objet et le sujet.*

Que vont devenir maintenant l'objet et le sujet ainsi placés dans cette relation? 156

1. *Les dévotions*. Etude analytique. L'aspiration du sujet se fait plus forte et plus concrète vers l'objet 158

2. *La Prière*. Point crucial de la piété, elle ne peut être étudiée indépendamment de ce que l'on prie 173

1) La Prière est l'élan du sujet vers l'objet 174

2) La Prière-demande. Comment elle devient religieuse en se tournant en soumission à l'objet de piété. Son efficacité. Comment il y a délivrance des autres objets, entrée dans une nouvelle vie et affranchissement des conditions de la vie physique 176

3) La Prière d'intercession ou prière pour les autres. Son influence. Comment elle est la recherche par son objet de nouvelles conditions de vie inter-humaine. 185

4) Ainsi la Prière est produite par la vision, le désir et la demande d'un objet, qu'elle se sent par elle-même impuissante à trouver. Elle n'est pas une activité à vide, mais une expérience de quelque chose. De quoi? 189

DEUXIÈME PARTIE

LA PIÉTÉ DANS L'ÂME

Pages

CHAPITRE I^{er}. — Questions de méthode.

1. Originalité du fait de la piété et de la relation sujet-objet qui est en elle. Le problème est posé par cette relation elle-même	199
2. Théorie de l'expérience religieuse. Il faut prendre garde d'en faire une critique, non pas religieuse, mais philosophique.	202
3. Comment utiliser le témoignage des âmes pieuses? Rôle des jugements de valeur. La valeur ici est intrinsèque à l'objet. Il faut chercher des réalités dans ces témoignages	203
4. Rôle de la conscience dans l'affectivité. Ne pas se contenter du comportement. Comment la conscience est informée par l'objet. Etudier cette information	207
5. Saisir la forme spécifique de la relation de piété en elle-même, non dans ses deux termes	213
6. Il faut la chercher et la trouver dans l'intentionnalité de la conscience, laquelle se forme d'après une Idée, au sens transcendantal et phénoménologique du mot. Réalités spirituelles, oeuvre d'une pensée constructive	216

CHAPITRE II. — La Tiédeur.

1. Ses caractères	222
2. Le relâchement	226
3. Comment on remédie à la tiédeur	228
4. La tiédeur n'est que l'aspect sociologique ou psychologique de la piété	230

CHAPITRE III. — Le Recueillement.

1. Les retraites	233
2. L'oraison	245
3. Les examens de conscience	255
4. La visite au Saint-Sacrement	259
5. Objectivisme fondamental de la piété, collatéral à son subjectivisme. Son intentionnalité et le caractère formel de l'essence de l'objet	261

CHAPITRE IV. — Le Détachement.

<i>Première étape. — L'Etat de grâce ou constitution de la Grâce à côté de la Nature. Réalité de l'objet.</i>	<i>269</i>
1) Le Péché et la Pénitence. La confession fréquente; ses différents actes et leur intentionnalité	269
2) La Communion : intentionnalité plus positivement objective	281

	Pages
3) L'objet assure l'unité de la conscience-sujet, parce qu'il est <i>réellement objet</i> ; et la conscience-sujet prend une nouvelle forme par l'idée du Salut. Le dualisme de valeurs devient un dualisme de réalités	286
<i>Deuxième étape. — La Mortification</i> ou lutte de la Nature et de la Grâce. <i>Efficacité de l'objet</i>	294
1) On rejette le plaisir en tant que tel, même celui de se mortifier	295
2) On écarte toute propriété en tant que telle, même la jouissance de la pauvreté	301
3) On pratique l'obéissance en tant que telle pour elle-même	304
4) La conscience et l'obligation morale. Distinction de la piété « prophétique » et de la piété « mystique ». L'objet s'affirme <i>transcendamment objet</i> et s'oppose à tous autres objets, y compris cette opposition en tant qu'objet	308
<i>Troisième étape. — L'Humilité</i> ou victoire de la Grâce sur la Nature. <i>Absoluité de l'objet</i>	316
1) En quoi elle consiste. Humilité et sincérité	318
2) Effacement total de l'âme, d'où résulte une nouvelle position sujet-objet. Problème de leur relation réciproque. Dieu est <i>absolument objet</i> , et donc, non une vision psychique, mais une transcendance phénoménologique	325
3) Essence de la subjectivité posée devant l'objet absolu. Difficultés du problème. Transcendentalité de la conscience et valeur transcendente des Idées posées devant elle	334
 CHAPITRE V. — <i>La Ferveur.</i>	
Ce que c'est que la Ferveur	341
I. — <i>La Foi.</i>	
1. L'état de certitude et de simplicité spirituelles. Il ne s'agit pas de certitude en tant que solution d'un problème, mais en tant que problème à résoudre.	342
2. La structure dogmatique forme la piété en lui donnant un objet précis. Mais la piété ne reste piété que si elle est indépendante de son objet	353
3. Ce qui fait la forme des Idées, objet de foi:	358
a) elles sont pensables, bien que mystérieuses. Irréductibilité de leur objectivité à la subjectivité	359
b) elles apparaissent comme révélées et irréductibles à tout autre ordre de connaissance	362
c) elles sont principe d'une Eglise	365
II. — <i>L'Espérance.</i>	
1. Nature psychologique de l'espérance. Son rapport avec le problème moral	369
2. La conscience morale et la piété. La piété, morale et Rédemption	375

TABLE DES MATIÈRES

	451
	Pages
3. Son objet est une Idée qui affranchit, non une Loi qui asservit. Mais il faut que cette Idée reste réellement objet d'action	380
III. — <i>La Charité.</i>	
1. Nature psychologique de la charité envers Dieu	387
2. La charité envers le prochain	393
3. L'intentionnalité de la charité au-delà d'elle-même et par l'Eglise-fraternité	396
4. La charité - objet	403
a) L'ordre de la charité	404
b) La charité, dépolariation de la vie spirituelle	405
c) Nécessité de la transposition qu'elle opère	406
d) Comment l'action dans la charité se perd et se retrouve	409
e) L'essence phénoménologique de la piété eest la surnaturalité de son objet	411
f) L'âme s'y sent aimée.	413
CONCLUSION	
1) Formation de la piété	419
2) La piété ne se développe que par son objet	421
3) Réalité phénoménologique de cet objet: elle est dans sa forme religieuse	423
4) Comment les Idées de piété sont des Incarnations provisoires de l'objet de la piété	425
II. — Notre position est uniquement d'objectivité philosophique, en dehors de toute affirmation théologique, positive ou négative	429
III. — La piété, c'est la vie de l'homme au-dessus et au-delà de lui-même	433
<i>Bibliographie</i>	437
<i>Table des matières</i>	447

THE
JOURNAL
OF
THE
ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE

Vol. 40, Part 1, 1910.
Published by the Royal Anthropological Institute,
21, BEDFORD SQUARE, LONDON, W.C.1.
Price 10s. 6d. per volume.
Single parts 5s. 6d.
Subscription price 10s. 6d. per annum in advance.
Orders and payments to be sent to the Secretary,
Royal Anthropological Institute,
21, Bedford Square, London, W.C.1.

Printed by the University Press, Cambridge.
and by the Royal Anthropological Institute,
21, Bedford Square, London, W.C.1.

1910

ERRATA

<i>au lieu de</i>	<i>lire</i>
p. 13, l. comprendre lorsque	comprendre, lorsque
p. 47 et 49, titre courant	LES EXERCICES DE PIÉTÉ
p. 120, n. 38 l. 3 29-30	39-40
p. 137, n. 89 BRAZER	FRAZER
p. 138, n. 95 ^a G.	Cf.
p. 272, l. 10 portant non	portant, non
p. 298, n. 51, l. 10 Pr. pr. I,	Pr. pr. II,
p. 319, n. 90, l. 7 de l'humidité	de l'humilité
p. 361, l. 16 V—2	V—2
p. 416 n. l. 7	κόσμος
p. 417, l. 6 alors à son	alors, à son
p. 451, l. 14 eest	est

